

عَبَّاسُ مَحْمُودٍ
الْعَقَائِدُ

ابْنُ رُشْدٍ

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الفصل الاول

عصر ابن رشد

١ - الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ ، فلا تذكر أثينا ورومة والاسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز .

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة (٣٦٦ هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل ، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق - بغداد - في عهد الخليفة المأمون ، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة ، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب .

قال ابن خلدون ما خلاصته : « . . . كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشراؤها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه ، وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني - وكان نسبه في بني أمية - وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب العين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرج إلى العراق ، وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك ، وجمع بداره الخذاق في صناعة النسخ والمهرة^(١) في الضبط والاجادة في التجليد ، فأوعى^(٢) من ذلك كله . واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده ، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي بن

(١) المهرة جمع ماهر . الخادق .
(٢) أوعى إيتاء الكلام أو الشيء .
حفظه وجمعه . وأوعى الراد وحوه : جعله في الوعاء . وفي الترتيل الكريم : جمع فأوعى .

المستضيء ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار
البربر . . . « (١) »

وكان أعيان السراة (٢) ، والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الاقبال على اقتناء الكتب
سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرمي : « أقممت مرة بقرطبة ولازمت سوق
كتبها مدة أترقب فيه وقورع كتاب كان لي بطلبه اعتناء ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح
وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلي المنادي
بالزيادة علي ، إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا ! أرني من يزيد في هذا
الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي ، قال : فأراني شخصاً عليه لباس رئاسة ،
فدبوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه . إن كان لك غرض في هذا الكتاب
تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده . . فقال لي : لست بفقيه ولا أدري
ما فيه ، ولكني أقممت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتحمل بها بين أعيان البلد ، وبقي
فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيت حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم
أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير . . . « (٣) » .

وكان ابن رشد فحوراً بهذه الحصلة في موطنه ، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً
وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين : « ما أدري ما تقول ،
غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا
مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى اشبيلية . . « (٤) »

على أن هذين الفيلسوفين قد كانا في نفسيهما ، وفي آليهما ، آية الآيات على مبلغ
ذلك العصر من ازدهار الثقافة ، فكان العلم وراثته في أسرة كل منها يتعاقبه منها جيل
بعد جيل ، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والابن والحفيد ،
فيقولون ابن رشد الجد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد ، ويزيدون في أسرة ابن
زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر ، تمييزاً له من ابن زهر الحفيد .

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين ، وأنه تلقى
التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة
على العموم ، وكان موضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالترجمت

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، و « مع الطيب » الجزء الأول .
(٢) السراة جمع سري . صاحب الترف والمروءة والسجاء .
(٣) « مع الطيب » . الجزء الثاني .
(٤) المصدر نفسه .

والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين .

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يشني علي ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري ، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي : ما رأيهم في النساء ؟ يعني الفلاسفة . أقديمة هي أم حادثة ؟ ... فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكل أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنوية ومركب » .

واستطرد صاحب المعجب قائلاً : « أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعي من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه ، قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس » .

ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر - والمستشرقين منهم على الخصوص - أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتخرجون من التأويل ، وقد توفي إمام هذا المذهب في المغرب - ابن حزم - بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع وخلفاء الموحديين يرجحونه على سائر المذاهب ، ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب

الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن « الفصل في الملل والنحل » .

كان ابن حزم هذا أمة أخرى من أباب العرافة في البيوتات العلمية ، ولكنها الامة التي تمثل الثقافة من جانبها الآخر : جانب المحافظة « السلفية » وكراهة التوسع في البدع الحديثة^(١) .

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن « علي بن أحمد » وابوه أحمد بن سعيد ، وابنه الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف السلعية ، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغني عن التكسب به ، المجترى بالرأي على من يخالفه ، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه . جرت بين ابن حزم « الابن » وبين أبي الوليد الباغي مناظرة ، فقال الباغي : أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق . قال ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ، وأنا طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة .

وقد جنت عليه ملاحظاته^(٢) للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه في شيبيلة ، وقال في ذلك :

فان تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي^١

تضمنه القرطاس ، بل هو في صدري

وقد كان تلميذه عبد المؤمن ، رأس أسرة الموحدين ، على مثل هذه الصرامة في الخلق ، وهذا اللدد^(٣) في الخصومة العلمية ، وهذه الشدة في المحافظة على السنن السلفية ، فموضع العجب أن تكون هذه الأسرة هي حامية الفلسفة والبدع العلمية ، وهي التي تشجع رجلا كابن رشد على شرح أرسطو طاليس .

(١) البدع مع بدعة : ما أحدث على غير مثال سابق . والعبدية أحدثت تحالف الإيماء .

(٢) الملاحاة : المنازعة .

(٣) اللدد : شدة الخصومة .

٢ - الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة

ذلك في الحق عجيب ، ولكنه العجب الذي مصدره الزيع^(١) عن السبب ، وهو قريب ، بل جد قريب .

فقد أحصى المؤرخون ، ولا سيما المستشرقين ، علل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقية ، وهي بالإنجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقية الشمالية .

فظهر هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيراً من وجهات الثقافة والسياسة ، وقد كان له الأثر المباشر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق .

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هي الدعوة الاسماعيلية بعينها ، فان الفاطميين ينسبون إلى فاطمة الزهراء أو ينسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزاً لهم من سائر العلويين .

وقد كان الاسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجعون مذهب الأفلاطونية الحديثة ، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠ م) الذي ولد باقليم أسيوط وألقى دروسه في الاسكندرية ثم في رومة . ومن أتباع الاسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء ، أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم ، ومنهم مسلم ابن محمد الأندلسي الذي نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية .

وقد شاع مذهب الاسماعيلية شرقاً وغرباً في العالم الاسلامي من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى ، وكان ابن سينا يقول : « كان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي . وكانار بما تذاكرنا بينهما وأنا أسمع منها وأدرك ما يقولانه ، وابتداء يدعواني أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة^(٢) »

(١) الربع الميل .
(٢) « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للوزير جمال الدين القفطي

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب في إفريقية الشمالية كما تذاكرها في بخارى وعلى التخوم الهندية ، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة ، وأصبح من شغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ماوراءه ، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهتداً بسلطان الدولة الفاطمية معنياً بما يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة .

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموي بالاندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هجرية و ٩١٢ - ٩٦١ ميلادية) تلقب بأمر المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين ، وجاء خلفه الحكم الثاني الملقب بالمستنصر بالله ، فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة في الاستغفال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء ، وأنفذ إلى إفريقية جيشاً قوياً لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر .

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية - أو الدعوة الاسماعيلية بعبارة أخرى - أشد ولقرب ، فقابلوا دعوتهم بثقلها واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية ، وكان رئيسهم « محمد بن تومرت » من قبيلة « مضمودة » البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدي وينتمي إلى آل البيت ويقول ابن حلكان - وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين - إن ابن تومرت هو : « محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه »^(١) .

فقد برز الموحدون إذن للفاطميين أو الاسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهدية ، ولما اشتهر الامام الغزالي في المشرق بانكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه . وحكي - كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب - : « أنه ذكر للغزالي ما فعل علي بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضراً مجلسنا » .

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالي ، فأقام دولة الموحدين وسدب لها

(١) « وفيات الأعيان » الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

صاحبه عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ و ١١٢٩ - ١١٦٢ ميلادية)
ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالنصور بالله (٥٨٠ - ٥٩٥ هجرية و ١١٨٤ - ١١٩٨ ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب
أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الاجمال .

ويظهر التحدي والتناجزة بين الموحدين والاسماعيليين في مقابلة كل دعوى
إسماعيلية يمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه .

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدي كما يتلقبون ، وقال عنه
مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر^(١) والتنجيم وهي العلوم
التي اشتهر بها الاسماعيليون .

قال ابن خلكان : « إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من
علوم أهل البيت ، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى ، بمكان يسمى
السوس ، وهو من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يدعو إلى الله ويكون
مقامه ومدفنه بموضع من الغرب : هجاء اسمه ت ي م ل ل ، ورأى فيه أيضاً أن
استقامة ذلك الأمر واستيلاءه وتمكنه على يد رجل من أصحابه ، هجاء اسمه ع ب د م
و م ن ، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة ، فأوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه
القائم بأول الأمر ، وأن أوانه قد أوف ، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل
عنه ، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتفقد حليته ، وكانت حلية عبد المؤمن معه ، فبينما
هو في الطريق رأى شاباً قد بلغ أشده على الصفة التي معه ، فقال له وقد تجاوزته : ما
اسمك يا شاب ؟ فقال : عبد المؤمن ! فرجع إليه وقال له : الله أكبر ! أنت بغيتي ،
ونظر في حليته فوافقت ما عنده »^(٢)

هذه القصة تركت ما فيها كله ، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه ، وهو استعداد
الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعواهم ، واستبطانهم لأسرار
دعوتهم ، لينهضوا لها بما يجري في مجراها عن اعتقاد منهم ، أو عن سياسة وتدبير .

(١) علم الجفر ويسمى علم الحروف : هو علم يدعي أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض
العالم . وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعري بقوله من جملة أبيات :
أنهم عجبوا لأهل البيت لما
أزف كل عاصفة وقصر
ومرأة اللحم وهي صغرى

(٢) « وقبات الأعيان ، الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠ »

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل .

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تنافس وتنافر ، ولكنها تلتقي في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المناظرة .

وبين الغزالي وابن حزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة ، ولكنها يلتقيان في كراهة الباطنية ، فالغزالي يرد عليها ويمند أقوالها في الامامة ، وابن حزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص ، والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الاسماعيلية ، يميزونه بال يوجبونه ويرجعون به إلى علم الامام بأسرار الغيب وبواطن الايات ، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين ، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخصاء ، ولكنه كان يظهر التهمة على الفاطميين الاسماعيليين ويؤلف كتابه عن جبهة أنساب العرب^١ فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء .

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الافلاك والعقول التي تدبرها ليتفقدوا منها إلى خفايا تلك الاسرار ، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد ، وهو : ماذا يقولون عن السماء ؟



كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف المناظرة في السياسة والثقافة . أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتولى الأمر باذن الفاطميين من القاهرة ، ودولة الملثمين أو المرابطيين التي نازعتها السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئاً من الثقافة أو من الدين ، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية ، ولم يكد يستتر بها الفرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الاندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الاندلس لنجدتهم في حربهم مع الفونس السادس ملك اراجون ، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية ، وظلوا كذلك على عهد علي بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولما ينقض على وفاة هذا الامير أكثر من سنتين ، وكان منهجهم في شؤون الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع ، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية ، ولهذا احرقوا كتب الغزالي وهي من افضل ما كتبه المتكلمون !

(١) « جبهة أنساب العرب » شرته دار المعارف بمصر بتحقيق المستشرق أ. ل. بروفسال .

فالموحدون هم اول من ناظر الفاطميين (أو الاسماعيليين) في افريقية الشمالية ، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها او بما ينقضها ويبطلها .



وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم - عامل الدعوة الاسماعيلية - إلا تعذر التفسير او وقع فيه الخطأ الكثير ، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الاغريقية التي انتقلت من الشرق الى اوروبا أهو اسرائيلي ام عربي ؟ وموضع اللبس هنا ان الفيلسوف اليهودي ابن جبرول (١٠٢١ - ١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابه . ولكن ابن جبرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية ، وفلسفته الافلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من اخطائها الظاهرة وهي الخلط بين مذهب افلوطين ومذهب ارسطو في الربوبية لأن طائفة من تواسيع افلوطين ترجمت في القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ الى ارسطو باسم أثولوجية ارسطوطاليس ، وقد التبست آراء ابن جبرول بالآراء الاسلامية والآراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الاوربيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين ، ولم تنضج الحقيقة الا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الاسرائيلي سلمون مونك Salomon munk (١٨٠٣ - ١٨٦٧) عن بعض المخطوطات ، فتبين له ان الفيلسوف الذي يسميه الاوروبيون افيسبرون Avicébron هو نفسه ابن جبرول ، وانه اسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين .

وقد كان ابن جبرول مسبوqاً في الثقافة الاسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (٨٩٢ - ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الاسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الاسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية ، وهذا الفيلسوف الاسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢ - ٩٤٢) وتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقتها على الديانة الاسرائيلية ، وألف كتابه « الايمان والعقل » في موضوعات الخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

(١) سلمون مونك لفرسي من اصل الماني .

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة أو ابن الصائغ الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره ، وابن باجة هو الذي يسميه الأوربيون Avinpace وهو استاذ أبي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل الى مصر بعد موت استاذة في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته الى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات ودفن ، وقد كان ابن باجة على ديدن الكثيرين من علماء عصره جامعاً بين الأدب والفلسفة والطب ، وقيل ان حسد الأطباء له - ممن كانوا يزاحمون في بلاط ابن تاشفين بمراكش - أغراهم به فدسوا له عند الأمير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يكن يجاوز الأربعين ، ويعتبر ابن باجة بحق أول رائد لثقافة الاغريق في الأندلس ، فقد علق على كتب ارسطو وجالينوس ، وترجمت تعليقاته الى العبرية ، وترجم اليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه شرح سبيل الوصول الى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين اساليب الحكمة واساليب التصوف ، ويقسم اساليب « التوحد » الذي يعني العزلة و « التوحد » الذي يعني وحدة الاشياء المشتركين في مطالب الحكمة والفضيلة .

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد ، وقد اجتمعا زمناً في بلاط الموحدين ، وكان ابن الطفيل أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكبته ، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماة والشعراء ، ويفول كما جاء في كتاب « المعجب في اخبار المغرب » : لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم ! . . .

٣ - الحركة الاجتماعية

وابن طفيل هو صاحب قصة « حي بن يقظان » التي ترجمت الى الانجليزية في القرن السابع عشر ونسب اليها نشاط القصة في العصر الحديث ، وفحوى قصة حي بن يقظان ان الانسان قد يصل الى معرفة الله ولو نشأ منفرداً على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها احد من بني نوعه ، ويتم رأيه في هذه القصة مذهب في التصوف وامكان الاتصال بالله وادراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة (١) .

(١) قصة « حي بن يقظان » عالجها ابن سينا والسهروردي وابن طفيل ، والقصص الثلاث مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عند بهنداد في مارس سنة ١٩٥١ .

ويبدو من اخبار ابن الطفيل وآثاره - على قلة هذه وتلك - انه كان الى مزاج الفنان الظريف اقرب منه الى مزاج الفيلسوف الحكيم ، وانه كان خبيراً بفنون المنادمة والمسامرة ، أثيراً عند امير المؤمنين المنصور ، لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده اياماً منقطعا عن اهله ، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر واطبائه ما عدا ابن رشد . فقد كان ابن ماجة يحسن فن النغم والايقاع ، وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها ، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل ان صاحب سرقسطة اقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدتها الا على الذهب ، وهي التي ختمها بقوله :

عقد الله راية النصر في لأمير العلا أبي بكر

ومن لباقة وحسن تصرفه في إرضاء الامراء انه اشفق من مغبة هذا القسم فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب^(١) ! .

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع اهل زمانه في فن التوشيح وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة ، وهو صاحب الابيات في المرأة :

إنسي نظرت الى المرأة أسأها	فأنكرت مقلتي كل ما رأنا
رأيت فيها شبيخاً لست اعرفه	وكننت اعهد فيها قبل ذاك فتي ^(٢)
فقلت اين الذي بالأمس كان هنا	متى ترحل عن هذا المكان متى
فاستضحكت ثم قالت وهي معجبة	إن السذي أنكرته مقلتك أني
كانت سليمي تنادي يا أخي وقد	صارت سليمي تنادي اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية ، وهو بمراكش :

ولي واحد مثل فرخ القطا	صغير تحلف قلبي لديه ^(٣)
وأفردت عنه فيا وحشتا	لذاك الشخصيص وذاك الوجيه ^(٤)
تشوقني وتشوقته	فيكي علي وابكي عليه
وقد تعب الشوق ما بيننا	فمنه الي ، ومنسي اليه

(١) « مقدمة ابن خلدون » . ص ٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠

(٢) شيخ : مصغر شيخ .

(٣) القطا مع قطلة : طائر في حجم الحمام .

(٤) شخصيص ووجيه : مصغر شخص ووجه .

روى ابو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسيني ان يعقوب المنصور سلطان المغرب والاندرلس سمع هذه الابيات فرق للحكيم الظريف وارسل المهندسين الى اشبيلية وأمرهم ان يرسموا بيت ابن زهر وبينوا له بيتاً مثله في مراكش ، ففعلوا كما أمرهم وفرشوا البيت بمثل فرشه وجعل فيها مثل الآلة ؛ ثم أمر بنقل اولاد ابن زهر وحشمه الى تلك الدار ، ثم اخذه معه اليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في فنائها ، وخيل اليه انه في منام .

وهذه فنون من المنادمة والتحجب الى الامراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئا منها ، ولعله كان اعلم اهل زمانه بالفلسفة والفقه واجهلهم بفنون المنادمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ في رياضتها وانف ان يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صباه ، وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على اشبيلية انه قال لابن زهر : إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته الى اشبيلية لتباع فيها ، وهو قول لا يخلو من التعريض والترفع ، غير ما نقل عنه كثيرا من سكينته وتورعه عن المزاح .

ومن المهم التنبيه الى هذه الخصلة فيه والى مخالفتها لنظرائه واقربائه ، فلا شك ان جهله بفنون الندمان وجلساء الاسرار كان له شأن اي شأن في تعجيل نكته التي لا ترجع كلها الى احوال عصره ، ولا تخلو من رجعة في بعض اسبابها على الاقل الى احواله .

الفصل الثاني ابن رشد في عصره

٥٢٠ - ٥٩٥ هجرية - ١١٢٦ - ١١٩٨ ميلادية

١ - حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد هو الفيلسوف الوحيد في أسرة من الفقهاء ، والقضاة . كان أبوه قاضياً وكان جده قاضي القضاة بالاندلس ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة في مكتبة باريس ، تدل على ملكة النظر التي ورثها عنه حفيده ، وقد كانت تعهد اليه مع القضاء مهام سياسية بين الاندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الامثل ، وتوفي سنة ٥٢٠ للهجرة قبل مولد حفيده بشهر واحد .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم في مراجع متفرقة من كتب الادب والتاريخ ، وترجم له ابن ابي أصيبعة في كتابه « طبقات الاطباء » ، وهو مطبوع . وترجم له الذهبي والانساري وابن الابار في كتب مخطوطة ، نشرت منها مقتبسات كافية بنسخها العربي في ذيل كتاب لرينان عن ابن رشد والرشدية Averroës et l'Averroïsme طبع بباريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ واطلعنا عليها في تلك الطبعة ، وعليها جميعا نعتمد في تلخيص ترجمة الفيلسوف .

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضة والطب ، وتولى القضاء باشبيلية قبل قرطبة ، واستدعاه الخليفة المصور ابو يعقوب وهو متوجه الى غزو الفونس ملك اراجون سنة احدى وتسعين وخمسمائة ، فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسسي الدولة - دولة الموحدين - وهم عشرة من اجلاء العلماء ، فأجلسه في مكان فوق مكان الشيخ ابي محمد عبد الواحد بن الشيخ ابي حفص الهنتاني وهو صهر الخليفة (زوج بنته) . . . ويظهر ان شهرة القاضي بالفلسفة قد جعلته موضع النظر مع الحذر ، فلما استدعاه المنصور ظن اهله وصحبه انه عازله ومنكل به ، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة

اقبل عليه صحبه يهتونه فقال لهم قولة حكيم : « والله ان هذا ليس مما يستوجب
الهناء به ، فان امير المؤمنين قربني دفعة الى اكثر مما كنت اؤمل فيه او يصل رجائي
اليه » .

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه ، كما تكشف عن سليقة المعلم
فيه ، فانه لو كان من اهل المنفعة بالمناصب لسره ان يؤمن الناس بزلفاءه عند الخليفة ،
ولكنه علم الحقيقة فأثر الارشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته ،
وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوي السلطان .

قال ابن البار : « تأملت له عند الملوك وجاعة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ،
ولا جمع مال ، انما قصرها على مصالح اهل بلده خاصة ، ومنافع اهل الاندلس
عامة » .

وقد صدقت فراسة ابن رشد ، فان الخليفة لم يلبث ان نكبه واقصاه - كما سيأتي
بيانه في الفصل التالي - وامره بملازمة « الشانة » وهي قرية كانت قبل ذلك مأوى
لل يهود . قيل انه نفى اليها لانه كان مجهول النسب بأرض الاندلس ، وكان المظنون به
انه من سلالة بني اسرائيل ، وهو ظن لا سند له من الواقع على الاطلاق . وقد شهد
ابن جبير لجده بالتقوى والصلاح وصحة الدين حين هجاه في نكته فقال :

لم تلتزم الرشديا ابن رشد لما علا في الزمان جدك
وكنست في السدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك (١)

والتواتر من جملة اخباره انه كان شديد الاكباب على البحث والمذاكرة ، لم يصرف
ليلة من عمره بلا درس او تصنيف الاليلة عرسه وليلة وفاة ابيه ، وربما شغله ذلك عن
العناية ببزته او إدخار المال لا يام عوزه ، فكان يبذل العطاء لقصاده ويلا م احيانا على
البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه فيقول : إن اعطاء العدو هو الفضيلة . اما
اعطاء الصديق فلا فضل فيه ، وقد اعطى مرة رجلا اهانه وحذره من فعل ذلك
بغيره ، لانه لا يأمن بواذر غضبه .

(١) انظر ترجمته في « ازهار الرباس في اخبار غياص » .

(٢) حدك الأولى بمعنى ، الحظ والثانية : أبو الأب أو أبو الام .

(٣) البرية : الثياب .

(٤) العوز : الحاجة والصين .

على انه كان يسامح في امر نفسه ولا يسامح في امر غيره ، ومن ذلك قصته مع الشاعر ابن خروف حين هجا ابا جعفر الحميري العالم المؤدب ، فقد اوجع الشاعر ضربا وأنذره الا يعود لمثلها ، ولو كان عفوه عن المسيئين اليه من قبيل المداراة لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره اقرب واحسى .

وأثر عنه في قضائه انه كان يتحرج من الحكم بالموت ، فاذا وحب الحكم احواله الى نوابه ليراجعوه ، وقد اجتمع له قضاء الاندلس والمغرب وهودون الخامسة والثلاثين .

ولم يذكر قط عن القاضي الفيلسوف خبر من اخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة ابناء عصره ، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتعفف عن حضور هذه المجالس ، وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً بعلمه ومكانه من الفضاء انه احرق شعره الذي نظمه في الغزل ايام شبابه ، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه في مواطن الحكمة وشواهد المثل ، وحكى عنه ابو القاسم بن الطليسان انه كان يحفظ شعري حبيب^١ والمتنبي ويكثر التمثل بهما في مجلسه ويورد ذلك احسن ايراد .

قال ابن الابار : « كان على شرفه أشد الناس تواضعاً واخفضهم جناحاً » .

وكان هذا الخلق منه مطمع الطامعين في تواضعه وفي كرمه . دخل اليه ابو محمد الطائي القرطبي فتلقاها قائماً كعادته في لقاء زائريه فقال الشاعر :

قد قام لي السيد الهمام قاضي قضاة السورى الامام
فقلت قم بي ولا تقم لي فقلها يؤكل القيام

وظاهر ان هذه الخلائق الطيبة قد تغني المعلم او الفيلسوف او القاضي في صناعته ، ولكنها لا تغني جليس الملوك في صناعة المداومة والملازمة ، بل لعلها تحرجه عندهم وتعرضه لاعراضهم ومقتهم . لان هذا التواضع فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة ، بل كان عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس في المجاملة وحسن المعاملة ، فكان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : يا اخي ! وكانت امانة التعبير العلمي احق عنده بالرعاية من زخرفة القول في القاب الملوك والامراء حيث لا محل لها

(١) احصى : اعقل .

(٢) المقصود : أبو تمام حبيب بن اوس .

بين تقريرات العلماء والفلاسفة ، فلما شرح كتاب الحيوان لارسطو زاد عليه عند ذكر الزرافة انه رأها « عند ملك البربر . . . » . . . ومثل هذا اللقب هو الصدق الذي يحمل بالعالم في درسه وبحثه ، ولكنه لم يكن جليلا عند الرجل الذي يسمي نفسه ويسميه من حوله بأمر المؤمنين وأمير الدين ، ولما بلغ الامر مسمع هذا الأمير لم يغن عن ابن رشد انه تحمل المعاذير وقال انه قد املأها « ملك البرين » فصحفها النساخون حين نقلوها الى ملك البربر . . . إذ كان سم الوقعة قد سري مسراه ووافق ما كان في نفس الأمير من الغيظ لمناذاته باسم الاخاء ، فلم يدفع عنه عذر النديم ما جلبه عليه صدق العلماء .

او لعله قد وافق في نفس الأمير غيظاً آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت اليه او يحسبه مما يعاقب عليه ، فقد كان يصادق اخا الخليفة (ابا يحيى) والى قرطبة كما كان يصادق الخليفة . . . فلم يعدم واشياً يقول وسامعاً يسمع أن وراء هذه الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه ، توشك أن تنكشف عن تمرد وعن ولاء للمتمردين .

ولما اراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر في اسباب نكبه سببا من هذه الاسباب بطبيعة الحال ، بل احوال على الدين تبعة هذه النكبة كما سيأتي بيانه ، واعلن من ذنوب الفيلسوف ما هو ذنب الأمير في باطن الامر ، لانه تعلل عليه بامان النظر في كتب القدماء ، وقد كان ابو الأمير هو مغريه بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتسييرها لطلابها .

٢ - نكبه واسبابها

يحتاج المؤرخ في كل مصادرة فكرية او دينية الى البحث عن سببين : أحدهما معلن والآخر مضمّر ، فقليل ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة الصحيح ، وكثيرا ما كان للنكبة - غير سببها الظاهر - سبب آخر يدور على بواعث شخصية او سياسية تهم ذوي السلطان ، ويسري هذا على الشعراء كما يسري على الفلاسفة ، ويسري على الجماعات كما يسري على الاحاد .

لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع ابن اياس ، وكلاهما كان يتزندق ويهرق في امور الزندقة بما لا يعرف ، ولكن بشاراً هجا الخليفة ، ومطيع لم يقترب هذه الحماقة ، فنجا مطيع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد اول شارح لكتب الاقدمين ، فقد سبقه ابن باجة الى شرح

(١) تحمل النبي : احتال في طلبه .

(٢) يهرق : يتكلم عن غير خبرة .

بعضها وان لم يتوسع في هذا العمل مثل توسعه ، ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان ، وابن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة ، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجة ، ولم يغن عن الفيلسوف المنكوب انه شرح الكتب كما تقدم بأمر من ابي الخليفة .

وقد كتب المؤرخون كثيرا عن اضطهاد اليهود في دولة الموحدين ، وقيل انهم كانوا مضطهدين تعصبا من رؤساء الدولة لمخالفتهم اياهم في الدين ، وحقيقة الامر ان الخليفة كان يتهم الذين تحولوا منهم الى الاسلام كما كان يتهم الباقين على دينهم ، وكان يقول : لو صح عندي اسلامهم لتركتهم يحتلطون بالمسلمين في انكحتهم وسائر امورهم ، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذرارهم وجعلت اموالهم فيئا للمسلمين ، ولكنني متردد في امرهم ، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الافرنج . وجاء في كتب « بغية الملتبس » انه كان في صحبة جيش الاذنفس تجار من اليهود وصلوا لا شراء اسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها في الدين ، ولكنها اضطهدت لما خامر اصحاب الدولة من الشك في مساعيها الخفية ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش في ابان القتال ، واما في غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة وكان من اليهود من ارتقى الى مناصب الوزارة .

ولا نعتقد ان نكبة ابن رشد كانت شذوذاً من هذه القاعدة في بعض اسبابها على الاقل ان لم نقل في جميعها ، وقد مر بنا ان المنصور أنكر منه غماظيته اياه بغير كلفة ، وانه ذكره في كتاب الحيوان باسم ملك البربر ، وانه كان وثيق الصلة بأخيه الذي كان يخشى من منافسته اياه ، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور ، ولكن المعروف عن امراء الموحدين انهم كانوا يتحرجون من ايقاع العتاب بالناس لامثال هذه الاسباب ، فمن الراجح انه تعلل لعقاب ابن رشد بعله ترضي ضميره وترضي جمهرة الشعب بالذريعة المقبولة في امثال هذه الاحوال .

فمن هذه الذرائع « أن قوما ممن بناوثة من اهل قرطبة ويدعي معه الكفارة في البيت وشرف السلف سعوا به عند ابي يوسف ووجدوا الى ذلك طريقا بأن اخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر ان الزهرة أحد الالهة . . . فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد ان جمع له الرؤساء والاعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة ، فلما حضر ابو الوليد رحمه الله - قال له بعد ان نبذ اليه الاوراق : أخطك هذا ؟

فانكر . . . فقال امير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين
بلعنه . . . »

ونحن نعلم اليوم بعد دراسة اساطير اليونان انهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب ،
وانهم اخذوا هذا من البابليين ، وان كلمة فينوس - اي الزهرة - مأخوذة من كلمة
نوت اي بنت وكانت فإؤها تكتب باء في بعض الكتب اليونانية القديمة ، وان هذا كله
لا يتعدى المجاز ، كما يقول القائل منهم رب البحر وربة الغاب وربة الغناء واشباه
هذه الاسطورات . ولا يبعد ان الاسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كما نقلها عن
اليونان على هذا المثال . . . اما ان يكون ابن رشد معتقدا ربوبية الزهرة ربة الحب او
ربة غيره فذلك بعيد ، جد بعيد .

وقيل في اسباب النكبة ان حساد ابن رشد دسوا عليه اناسا من تلاميذه يستملونه
شرح الكتب الفلسفية فشرحها هم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليها
مائة شاهد ثم رفعوها الى الخليفة وطلبوا عقابه لانهلال عقيدته ، فنكبه وألزمه ان
ينزوي في قرية الشمانة (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها .

فاذا صح حدوث هذا في ابان اشتغال الخليفة بحرب الافرنج وتوجهه من اهبة
الخارجين عليه في الخفاء فالأرجح انه هو ذريعة النكبة ، لان الغضب الديني يخدم في
ابان العداوات الدينية ، فلا يتحرج الخليفة من ارضاء الناس وارضاء ضميره وإرضاء
هواه في مثل هذه الحال ، وقد نكبت مع ابن رشد طائفة من القضاة والفقهاء وذوي
المناصب لا يبعد ان يكون الخليفة قد ظن بهم الظنون وشك في ممالأتهم لمنافسيه
ومناظريه ، ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان التهمة ، ولا كان في وسعه ان
يسكت عن قضية الثائرين باسم الغيرة على الدين ، فلحققت به النكبة من هذا
الطريق .

وجاء في ترجمة الانصاري له : « حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني رحمه الله ، قراءة
عليه ومناولة من يده ، ونقلته من خطه قال : وكان قد اتصل - يعني شيخه ابا محمد
عبد الكبير - بابن رشد المتفلسف ايام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه
واستقصاه ، وحدثني رحمه الله - وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في
محاداة الشريعة - فقال : ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت اراه
يخرج الى الصلاة واثرا ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت اخذ عليه فلتة الا واحدة ،

وهي عظمى الفلنات ، وذلك حين شاع في المشرق والانديلس على السنة المنجمة ان رجلاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستماض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقيا هذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعى والي قرطبة اذ ذاك طلبتها وفأوصهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد - وهو القاضي بقرطبة يومئذ - واس بندود . فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب . قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير - وكنت حاضرا - فقلت في اثناء المفاوضة : إن صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم اهلاكها ، قال : فانبرى الي ابن رشد ولم يتألك ان قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . . . »

وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحكمة ، وقد كان الاستناد اليها اولى من تصيد التهم واختلاس الاوراق والبحث فيها عن المعاني المتشابهة ، لان الكلمة قد بدرت من ابن رشد - اذا صحت قصة عبد الكبير - على مسمع من « حاضرين » كثيرين .

ومن الغريب حقاً ان تبدر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشعائر الدين قبل النكبة وبعدها ، وقد كان صاحب القصة يراه - كما قال - يخرج الى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء ، وقد اعترف كاتب المنشور الذي اذاع حرمان ابن رشد بهذا الحرص على التزام الشعائر فقال : « انهم يوافقون الامة في ظاهريهم وزيهم ولسانهم وبخالفهم بباطنهم وبهتائمهم » . . . وقد ثابر على حضور الصلاة في المسجد بعد النكبة واخبر عنه ابو الحسن بن قطرال فقال : « إن اعظم ما طرأ عليه في النكبة انه دخل وولده عبد الله مسجدا بقرطبة - وقد كانت صلاة العصر - فثار لها بعض سفلة العامة فأخرجوهما » . . . وكان يقول في درس الطب : « من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايماناً بالله » .

فصدور الكلمة التي نقلها عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغرابة من رجل يظهر ذلك الورع ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام ، ولو كان يفعل ذلك من باب الرياء

والمداواة ، فاد متعمد الرياء احرص على بدواته وسهواته من المخلص الذي يأمن
الريبة ولا يتكلف الاحتراس مع الناس .

إلا ان التمثل باسم الدين لم يكن بالنادر في ذلك الزمن ، وقد عرفنا شواهد
المكتوبة في كلام رجل من اهل العلم كالفتح بن خاقان صاحب قلائد العقيان ، فانه
رضي عن ابن باجة فقال عنه إنه : « نور فهم ساطع ، وبرهان علم لكل حجة
قاطع ، تتوجت بعصره الاعصار ، وتأرجت من طيب ذكره الامصار » .

ثم سخط عليه فقال : « هو رمد عين الدين ، وكمد نفوس المهتدين . . . نظر في
تلك التعاليم وفكر في اجرام الافلاك وحدود الاقاليم ورفض كتاب الله الحكيم
العليم » .

فاذا جاز هذا من رجل كالفتح بن خاقان في رجل يحسن مسايرة الناس كابن باجة ،
فليس بالبعيد ان يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو في تزمته وصدقه للعلم
ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والحاسدين .

ولا نعني ان كتبه لم يكن فيها ما يساء فهمه او ما يفهمه المخالف فينكره ، ولكننا
نعني ان سر التهمة كلها بعيد من هذه العلل ، وان للنكبة باطنا غير ظاهرها ، ليس
من السير ان نستشفه من مجمل احواله واحوال زمانه واميره .

فمن مجمل احواله انه كان رجلا يحسن المساجلة ولا يحسن المناداة ولا يبالي تزييف
لغة « البلاط » في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه ، ولو
كانوا من الملوك والامراء . وما يصح ان يشار اليه من لواحق هذا انه غفل عن مكانة
الغزالي عند ملوك الموحدين ، وهو استاذ استاذهم الاكبر ، فرد عليه دفاعا عن
الفلاسفة ولم يبال في هذا الدفاع ان ينسب اليه المغالطة .

ومن مجمل احوال الزمن انه كان زمن العداوات الدينية ، وكانت اخطار الحروب
فيه بين المسلمين والافرنج على اشدها ، فكان من اصعب الامور على الحكام ان
يتعرضوا لغضب العامة اذا وقع في وهم هؤلاء ان قاضيا من اعظم القضاة يشتغل
بالعلوم التي يرتابون بها ويحسبون من الكفر والضلالة ، وقد اشتهر عن ابن رشد انه
كان مصادفاً لآخي الخليفة ، وتبين من تاريخ تلك الفترة ان المنافسة فيها على الملك
كانت حربا ضروسا لا تنقطع في وقت من الاوقات ، فلا يبعد ان ينكب الخليفة ابن

(١) البدوات : جمع بدوة ظواهر الاشياء .

رشد اتهامها له بمشايعة اخيه واتهاما لـ اخيه بمصاحبة الفلاسفة واضمار الكفر والضلالة .

اما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير ، فانه قد عفا عنه عقب عودته من الاندلس الى مراكش ، وبعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة في ظنونه بأخيه وجلساء اخيه ، وقد قيل انه اقبل على الفلسفة التي تجنبها حيناً فأكثر من الاطلاع على كتبها ، فاذا وافق ذلك شفاعة الشافعين في الحكيم المغموس عليه فقد وضع سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألوف من خلائق الملوك وخلائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء .

الفصل الثالث

جوانب ابن رشد

١ - آثار ابن رشد

لا ندرى ماذا أحرق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير ، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالابحاز الذي لا يقترن بشرح كثير ، وقد سرد ابن أبي أصيبعة أسماء هذه الشروح ، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وتلخيص كتاب البرهان وتلخيص كتاب السماع الطبيعى وشرح كتاب النساء والعالم وكتاب النفس ، وكلها من فلسفة أرسطو ، ومنها في الطب تلخيص كتاب الأسطقسات (أي العناصر والأصول) وكتاب المزاج وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحميات وأول كتاب الأدوية والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء ، وكلها لجالينوس .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ، ولكنه اعتمد على المترجمات التي نقلت من الشرق إلى الأندلس ، وعلى أستاذه أبي جعفر هرون الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام .

ومن تأليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات ، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية ، وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الجزئية « لتكون جملة كتابيها كتاباً كاملاً في صناعة الطب » وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه ، فوعد باستيفاء الجزئيات في « وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك ، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وجب أن ينظر بعد

ذلك في الكايش - أي الكناشات والتعليقات - وأوفق الكايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا مروان بن زهر ، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى حروجه .

ولابن رشد شرح على أرحوزة لابن سينا في الطب ، وتعليقات من فيل المذكرات يوجد منها أوراق متناثرة في بعض المكتبات الأوروبية .

وله من التأليف - عدا الشروح - رد على تهافت الفلاسفة للغزالي سماه « تهافت التهافت » ورسالة في التوفيق بين الحكمة والشرعية سماها « فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال » ، ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمنصوفة سماها « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وكتاب في « الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس » ومقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كنيته وجود العالم متقارب في المعنى ، ومقالة في المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابي ، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل في مسائل النفس والعقل والاتصال بالعقل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوثه ، هي أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التي لا تزال محفوظة في مكتبة الاسكوريال بأسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا ، لأن موضوعاتها الفلسفية جميعاً داخلية في هذه الموضوعات التي اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها .

أما كتبه في الفقه فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ، ونهاية المقتصد » ، وهو مرجع لم يزل معتمداً بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل في الشعر للاجادة والطموح ، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتي سنة :

أمولاي قد أنجحت رأياً وراية ولم تبق في سبق المكارم غاية
فتهدي سجاياك ابن رشد نهاية وإن كان هذا السعد منك بداية
سبقي على مر الزمان مخلداً

وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية ، وضاعت أصول

الكثير منها وبقيت ترجماتها ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات سويسرة وباريس بنصه العربي مكتوباً بحروف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارئ العربي بمصر وما جاورها فهي في الفقه كتاب « بداية المجتهد » وهو مطبوع ، وفي الفلسفة كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وتلخيص كتاب « المقولات » و « تهافت التهافت » وكلها مطبوع .

وله رسالة لطيفة في تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو مطبوعة بالقاهرة ، وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوزة الطب لابن سينا ، ومخطوطة لجوامع كتاب النفس لأرسطو .

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه « الكليات » في الطب منقولاً بالمصورة الشمسية ، مشفوعاً بوصف بعض العقاقير والأدوية التي وردت فيه إشارة إليها .

وهذه المجموعة الميسرة للقارئ العربي بمصر تحجزه في الالمام بجوهر « الرشدية » في جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالاً له في الطب والفقه والفلسفة ، كما تشمل طرائقه في التأليف والشرح والتلخيص .



ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته ، فقد أحرق منها في حياته شيء ، وحرم بعد مماته شيء - . وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العنونه والرجوع به إلى سابق مكانته ، ومرص بعد استدعائه إلى مراكش والعنونه عنه مرضه الذي مات به « ليلة الخميس التاسعة من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » بموافقه عاشر دجنبر « فدفن بجبانة باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته » فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس .

واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الأبار^(١) : « وامتحن بأخرة من عمره فاعنقله السلطان وأهانته ، ثم عاد فيه إلى أجل رأيته واستدعاه إلى حصرة مراكش فتوفي بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » قبل وفاة المصور الذي كبه بشهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله . وذكر ابن فرقد أنه توفي بحصرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشهورة بالذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فحمل وفاته تاسع صفر سنة

(١) من ملحق كتاب رهبان في طبعته الفرنسية سنة ١٨٦٦ .

ست وتسعين ومولده سنة عشرين وحماسة ، قبل وفاة جده القاضي أبي الوليد بأشهر » .

والأصح على أرجح الروايات ، ومع مضاهاة التقويم الهجري على التقويم الميلادي ، أنه توفي في التاريخ الذي ذكره الأنصاري آنفاً ، وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء .

٢ - فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنها فلسفتان لا فلسفة واحدة :

فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا .

وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى يلاحظ عليها ثلاثة أمور :

أولها أنهم اعتمدوا في فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه ، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فأراء الفيلسوف العربي لا تطابق أراء الفيلسوف الاغريقي في كل شيء .

وثانيها أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة إلى اللغة اللاتينية أو العبرية ، ولا تخلو الترجمة من اختلاف .

وثالثها أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوربيين في إبان سلطان محكمة التفتيش التي كانت تتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص ، وتحرم الاشتغال بالعلوم التي تخالف أصول الدين في تقديرها ، فمن الطبيعي أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه ، وأن تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة ، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدونها ، فالمعول فيها على كتبه « كمنهاج الأدلة » و « فصل المقال » ، وعلى آرائه التي يبيدها في سياق مناقشاته كتلك الآراء التي قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب « تهافت التهافت » ثم على آرائه في شرحه للمقولات وتفسير لما بعد الطبيعة ، وما شابه هذه الآراء في الكتب الأخرى التي ييسر الوصول إليها .

« إن وجود الكائن الأعلى - الله - هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ، وإبسان وجوده قائم بالبراهين الفعلية ، وهو الذي تصدر عنه العقول منذ الأزل ، وكل موجو غير الله لا يفسر وجوده بعير عمل خالق ، فليست العقول صادرة على التسامع واحد بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا ، بل هي من خلق الله أصلاً ، وإنما يأتي نعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء ، وهي في الخارج متصلة بالأفلاك ، فالساوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة ١١ من أحد العقول ، والمحرك الأول يحرك الفلك الأول ، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذي يحركه العقل الانساني ، لأنه يتصل بمداركنا ومعقولتنا وله عمل على اتصال بما فوق الطبيعة كما في مذهب ابن سينا .

والمادة مذمجة مع الله ، لأن العدم لا يتعلق به عمل حائل . . . وهي عاجزة عن العمل ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة ، بل هي قابلية عامة تشمل على الصور المختلفة ، ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة ، وينشأ العالم المادي من أثر هذا الخلق الدائم ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

والعقل الانساني - وهو آخر سلسلة الأفلاك - هو صورة غير مادية ، أبدية ، منفصل من الاحاد ، متحد في جملة ، وهذا العقل هو العقل الفعال والعقل الهولاني أو العقل الممكن معاً . والعقل الانساني في أفراد النوع البشري جميعاً واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير بتغير الذات Objective ، وهو النور الذي يضيء النفوس البشرية ويكفل للبشر مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية .

والمعرفة العقلية (١) في الانسان الفرد تجري على النحو الآتي : فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخص كل إنسان يتصل بذلك الانسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة ، وأول درجة من درجات هذا التعلل تحدث في الانسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل العام المتحد ، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الانسان والعقل العام وهي

(١) الصورة في مذهب أرسطو هي ماعية التي . هي همة الفلك هي الماعية التي تجعله فلكاً ويعبرها لا يكون كذلك .

مسألة العقول - كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية هي من كلام اسكندر الأفروديسي تلميذ أفلوطين وليست من كلام أرسطو ، وبحالضتها ان الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يمد العقل الهولامي الذي يقنض منه الإنسان تفكيره ، ويسمى ماهولامي تشبيهاً له ماهول التي تفعل الصور ، ولم يذكر العقل الهولامي قبل الأفروديسي

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى وفلسفته كما اعتقدها - مواضع اختلاف بمس الجوهر أحياناً أو يسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان .



لخص الأستاذ موريس دي ولف آراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى (١) فقال : « كانت إسبانيا في القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف ، فكان اليهود والمسيحيون في دول المسلمين يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب وساعد هذا على جعل إسبانيا مركزاً لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر .

ويرجع أصل الفلسفة العربية الأسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء أمبدوقليس المزعومة ، ونجد في القرن الحادي عشر اسمي ابن حزم القرطبي وابن باجة السرقسطي وكان الأخير مؤلف كتب في المنطق ورسالة في النفس وشروح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة ، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه الميول الصوفية .

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد في ذبوع الصيت ولم يكن لاجعابه بأرسطو حد ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هي نسخة من الفلسفة الأرسطية .

ويمكننا أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام : الشروح الكبرى والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتبسات ، فالشروح الكبرى تتابع الأصل متابعة دقيقة ثم تشفعها بالتفسير المستفيض ، والشروح الأخرى أكثر تركيزاً وتنظيماً في معالجة الموضوعات وترتيبها ، وتورد عليها مناقشات وإضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطو من خلالها ، وإنما يتبع ابن رشد فيلسوف استاجرية بغاية الدقة في المنطق وحده . »

ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت ستداوله بين قراء اللاتينية فقال :

الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة الدنيوية ووحى النبوة .

ويستتبع هذا القول أن الحيا بعد الموت عامة غير شحوصية ، ويبنى كل شيء في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل ، بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده .

وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية ، والواقع أنه سب لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة . . على أنه لم يكن جاحداً منكراً للدين ، بل عبده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز ، وهو يميز بين التفسير الحرفي لصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدها إلى الحقائق العليا . ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تختمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها . وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب العزالي والقول بنفذه على مذهب المشائير ، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق ، وفيها أول إنجاء تمذهب الحليفة المزدوغة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين فأفرطوا في تطبيقه .



وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، لخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات ، وحاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون ، ولم يهمل فيه إلا مسألتين هما مسألة علم الله بالخرئيات ، ومسألة صفات الله . أما مسألة علم الله بالخرئيات فلعله أهملها لأنها لم تكن أصيلة في فلسفة ابن رشد ، وأما مسألة صفات الله فلعل الأوربيين في القرون الوسطى أمملوها لأن إيمان العالم المسيحي بالأقانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لا هوتية لها من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال في كتابه عن منهاج الأدلة ، فمن ثم لم يتوسع في هذا الموضوع .

وأصاب مؤلف تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف في بعض مسائلها ما عليه جهرة الفقهاء من المسلمين ، وقد حصر الامام الغزالي في آخر كتابه « تهافت الفلاسفة » أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلاسفة وقيل فيها بتكفير هؤلاء ، وهي ثلاث مسائل : إحداها مسألة قدم

العالم وأن الجواهر كلها قديمة ، وقولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وفيل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الأهلين فيها ، ونعني بهم الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الإله تمييزاً لهم من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين .

فالفلاسفة الأهلون الذين قالوا بقدوم العالم - وعلى رأسهم أرسطو - لم يكن منهم أحد قط يقول بقدوم العالم ويعني بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله ، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قديمة لا تراخي لما تريده ، وإن العالم لم يسفنه زمان ، لأن الزمان من حركته .

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيلسوف إلهي قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكلليات ، وإنما ينزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان ، فإن علم الإنسان تابع للأشياء التي يعلمها ، وهو يعلمها جزءاً جزءاً ثم يحكم عليها جملة ويسخرج من علم الجزئيات علمه بالكلليات .

والفلاسفة ينزهون علم الله أن يكون كهذا العلم ، ويقولون إن الله محيط بالجزئيات قبل وقوعها ، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذي يتاح للإنسان ويكون في كل حال تابعاً لما يعلمه متوقفاً عليه .

أما البعث فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس ، وليس من الفلاسفة الأهلين من ينكر بعث الأجساد إنكاراً منه لقدرة الله على بعثها ، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى ، ومن آمن بالله وآمن بقدرة الله وآمن بالبعث فما هو من الملحددين .

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موضوع بحث عند الفلاسفة الأعريق ، ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوربيين في الفرون الوسطى . ولكنها أثار جدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين ، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هي غير ذاته ، وإن الصفات ليست بزايدة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد ، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله .

وقد كانت لابن رشد آراء في كل مسألة من هذه المسائل ، ليست مطابقة كل المطابقة

لما فهمه الأوربيون في القرون الوسطى ، وليست مغايرة لها كل المغايرة ، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصاً جداً الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقد وأن يعلمه للمسلمين . وسرى مبلغ ما أصابه من التوفيق في هذا المجال . وهذه هي خلاصة آرائه في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة ، معتمدين فيها على نصوصه العربية التي بين أيدينا ، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية .

قدم العالم

يقول ابن رشد عن قدم العالم في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » : « أما مسألة قدمه أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . . . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الاصناف اتفق الجميع من القدماء والأشعرية على تسميتها بمحدثة (هكذا) .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكن موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في

المستقبل ، فهذا الموحود الآخر الأمر فيه ين ، إنه قد أخذ شبهها من الوجود الكائن
الخفي من الوجود القديم ، ومن علت عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من
شبه المحدث سواء قديماً ، ومن علت عليه ما فيه من شبه المحدث سواء محدثاً .

وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد
ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، ومنهم من ساء محدثاً أزلياً وهو أفلاطون
وشيعة . لكون الرمان متناهياً عندهم من الماضي .

فالذهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر . فإن
الاراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في العاية من التباعد

. . . . وإن ظاهراً الشرع إذا تصفح ظهر من الايات الواردة في الانباء عن إيجاد
العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ،
أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة
أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ،
وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترب بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة
الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقتضي أيضاً
وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان)
يقتضي بظاهره أن السماء خلقت من شيء .

والمتكلمون ليسوا في قوهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع . بل تناولون ، فإنه
ليس في الشرع أن الله كان موحوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ،
فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الايات أن الاجماع منعقد عليه . . . (١) » .

وقد تناول العزالي هذه المسألة في تهافت الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل
وجود العالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان الله وعيسى لم يتضمن
اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير
شيء ثالث وهو الزمان » .

فأجابه ابن رشد فقال : « صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخراً
زمانياً » .

إلى أن قال : « وهذا كله ليس يبين ها هنا بربهان ، وإنما الذي يتبين ها هنا أن
المعاندة غير صحيحة » .

(١) « فصل المثال مما بين الحكمة والشرعة من الاتصال »

ونرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة غير برهانية ، ولكن فلاسفة الأوربيين في القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه رداً عليه ، كما فعل القديس توما الأكويني^(١) في الفصل الذي عقده على مبادئ الخليفة من كتابه « مجمل اللاهوت The Summa Theologiae » فإنه ذكر قول أرسطو في قدم العالم ثم أشار إلى كلام له في كتاب الحدل فقال : « والوجه الثالث - أي من وجوه الرد على قدم العالم - أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يأتى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم » .

وقد رد ابن رشد نفذه لبراهين معارضية فقال : « إن الطرق التي سلك هؤلاء الغوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً أعني أن المجهول ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية ، فلبست نصيح للعلماء ولا للجمهور^(٢) » .

وتناول في كتابه « منهاج الأدلة » هذا المبحث من رسالة أبي المعالي الموسومة بالنظامية حيث يقول أبو المعالي : « . . . إن العالم بجميع ما فيه حائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الذي هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ، حتى يمكن في المحر أن يتحرك إلى فوق ، وفي النار إلى أسفل . . . وإن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره بإحدى الحالتين » .

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة ولا يكون عبثاً - تنزه الخالق عن العبث - ثم قال إن « ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيه بما يعرض لمن ينظر في أحوال المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة ، وأما الصانع والبدني يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة والظواهرات المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخالق العظيم^(٣) » .

(١) أكبر فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى ولد عن صفة من نابلي سنة ١٢٢٥ ومات في سنة ١٢٧٤ وكان في المسيحية كالغري في الإسلام .

(٢) منهاج الأدلة .

(٣) منهاج الأدلة .

وواضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وجداً معاً ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته ، وليس لها ابتداء .

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية ، وهما مختلفان .

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده .

ومذهب أفلاطون في الزمان أصح من مذهب معارضيه ، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية ، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء ، وكلام الامام الغزالي حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجود الزمان بينها غاية في الدقة ، فإنها ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني ، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام .

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيراً لأن هذا القول ليس من قولهم « أي الفلاسفة كما قال في آخر كتاب « تهافت التهافت » وعرض لهذه المسألة في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال فقال : « إن أبا حامد - أي الغزالي - قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه مقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً ، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو يحدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . . . وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم أنزلي المدبر للكل والمستولي عليه . وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً على طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس ، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعني في

تكفيرهم أو لا تكفيرهم . . . » (١)

وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الالهيين لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه الشبهة ، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طليعة القوم تنزيهاً لعلم الله ، بل إنه قال في غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحي الله .

خلود النفس

ولتمحيص القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغي الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل ، لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الاكوييني نصر أرسطو فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه أي جعله مسلماً حنيفاً واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الاسلامية غاية اجتهاده .

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معاً في معظم معانيها ، فالنفس تفرن بالشر والذنب في كلامنا وقلما تفرن الروح بمثل ذلك ، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فمن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحاني ، لأن الروحانيات أشرف وأصفى من ذلك .

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس ، ووضع في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضاً على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهي سعادة التأمل ، ثم قال : « مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جداً مما يستطيعه الإنسان ، لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنساناً بل يحياها بمقدار ما فيه من النفحة الالهية ، والفرق بين هذه النفحة الالهية وبين تركيبنا الطبيعي كالفرق بين عمل ذلك الجانب الالهي وعمل الفضائل الأخرى . وإذا كان العقل إلهياً فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الانسانية ، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دنا بشراً أن نشتغل بهوم البشر وما دنا فاني أن نعمل عمل الفاني ، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نحفز كل عرق من عروقنا حتى نسمو إلى مرتبة أرفع ما فينا ، - وإن قل وصغر - لأقدر وأكمل من كل شيء عداه » (٢) .

أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية ، ولهذا ينسب إلى النبات نفساً نامية ، وإلى الحيوان نفساً شهوانية ، ويسخر من

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

(٢) « كتاب الأخلاق » لأرسطو .

فيتاغوراس الذي يقول إن نفس الانسان قد تنتقل إلى الحيوان ، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها ، فلولا صورة الشمعة لكانت شحماً ودهناً ولم تكن شمعة ، ولولا نفس الانسان لكان الانسان لحماً وعظاماً وعصباً ولم يكن بالانسان .

وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذي يعاين « الماهية » التي غير الشيء من غيره . وبعد أن سطر القول في خصائص النفس في كتابه عنها تكلم عن العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له « جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء » .

ثم قال : « وليس لدينا بعد بيئة في أمر العقل والملكة المدركة ، ويبدو أن العقل نفس - أو روح - مختلفة تماماً كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائل فان ، وهي وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية ، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافاً لما يقول به كثيرون » .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بتقص هذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص .

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة ، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملة .

نقل في كتابه « تهافت التهافت » كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس فقال : « ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها . . . وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد » .

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جمهور الناس : « . . . تمثيل المعاد لهم بالأمور الحسبانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه : (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) وقال النبي عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) ، وقال ابن عباس : (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) . » .

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب ، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية . ثم قال : « ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والاعياء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال ، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش ، وأكثر النبات هو بهذه الصفة ، مع أنه ليس فيه قوة مدركة . فالكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه مجيئاً في هذه المسألة للجمهور عند ما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) ، وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم بطلان أنها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) . » .

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه « فصل المقال » وعاب قوماً متفلسفين في زمانه حيث يقول : « شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لا تقبل تأويل ، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا يتصرح بهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخره » .

وقال ابن رشد في كتاب « تهافت التهافت » يرد على الغزالي حيث ينفي أن الواحد لا تأتي منه الكثرة : « إن ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية » .

وقال في « تهافت التهافت » أيضاً : « الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وبهذا استدل أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء ، وكذلك استدل على العقل المتفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء » .

أما كثرة العقول المفارقة - أي المجردة في اصطلاح عصرنا - فتعليلها كما قال في هذا الكتاب أنه « يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له ، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة ، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع ، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحي . . . » .

أما الوحي فقد قال فيه إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم ، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً » .

وقال كذلك ناقلاً عن الفلاسفة : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتتمة في النوع معنى واحداً تشترك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كاش ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، وهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أي من قبل اتصافها بزيد وعمر . . . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمر ، وهذا الدليل في العقل قوي ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص ، فإن المشاهير من الأشخاص ، يقولون ، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة ، والنظر هو في هذا الموضع » .

قال هذا ناقلاً عن الفلاسفة ، وقال إنه موضع نظر . لأنه ووجه مألحة الفوية من قبل الغزالي كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات ، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس .

وعرض للكلام عن العقل افيولاني - وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع افلوطين أنه يشل الصور كما تقبلها افيول وينسونه إلى افيول والمادة الأولى من أجل ذلك - فقال : « إن العقل افيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ، وما جوهر هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلاً ، ولذلك يحمد أرسطو انكساغوراس في

وضعه المحرك الأول عقلا أي صورة بريئة من الهوى ، ولذلك لا يتفعل عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هو الهوى ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تتبل أشياء محدودة .

ورد على قول الغزالي إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد فقال : « هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . . . وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود آخر وي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود . . . وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال ، فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم ، لأن الفلاسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعيت بما يشترك فيه الجمهور . . . » وكل « مناقص للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر ، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر » .



ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه بنفي أو مناقصة - أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء ، وأن لها سعادة المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . أما النفس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الإنسان في هذه الدنيا ، وليست هي محل العقل والروح ، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله ، فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء .

وابن رشد يرى أن العقل المفارق - أي المجرد - لا يفعل في المادة ولا يتفعل بها ، ولكن هناك عقلا متوسطاً بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال ، ومنه يتلقى الإنسان فهم المعاني المجردة أو الصور المفارقة ، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الهويلاني لأنه قابل للصور مثل الهوى .



تلك هي المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد وفيما تلاه من القرون الوسطى ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة النفس وبقائها .

وثمة مسألتان أحريان ثار حولهما شيء من الجدل ، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد ، وهما مسألة الصفات الالهية ومسألة الحقيقتين .

وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الالهية لم تكن مشكلة عسيرة في العالم المسيحي إلى جانب البحث في الأفانيم الثلاثة . أما عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد ، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تعيد معنى الشرط أو الخاصة المقومة للموصوف ، أو الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته ، خلافاً لمعناها العربي الذي لا يفيد شيئاً من ذلك .

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتمحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن مسألة الصفات رأياً قريباً مما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكمليات .

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الانسان .

فإن الانسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة ، ولكن القابليات تحتاج إلى من يوجدها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذا إن جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في حق الله .

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله : « أما قوله : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) ، فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل . . . والبارئ سبحانه وتعالى ينتزه عن هذا المعنى ، فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان . . « (١) » .

فلا نكران للصفات ، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله ، وإنما تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولكنها لا تشترك في المدلولات .

أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد

(١) « منهاج الأدلة » .

يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن رشد بأن « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط . . . » (١) .

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس » .

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في كنه الوجود .

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس ، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب الكمال ، وعنده أن البرهان وحي إلهي ولكنه ليس كوحي النبوة ، إذ كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم معدوداً من الأنبياء .



ولم يمتز بحث ابن رشد في الحقيقتين صفواً عفواً بغير ضجة في القرون الوسطى ، لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمباحث الفلسفة وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم ، فجاء زمن كان فيه القول بالحقيقتين من المحرمات أو دلائل الزندقة والمهرطقة التي تجر على صاحبها لعنة الحرمان .



هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفي طرف من النفسانيات ، وقد كانت له - كما تقدم - مشاركات في الرياضة والطبيعيات ، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الموجد والموجودات ، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله : « . . . لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك صناعة علم

(١) « نهات النهاات » .

الهيئة ، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا يوحى ، أو شيء يشبه الوحي ، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنوناً من قائله . . . » .

وله في المسائل الطبيعية تقريرات تعرض لها فيما سنختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عنده : « حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن نجد لسنة الله تبديلاً ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات . . » (١) .



وحسب أن إنصاف الحكمة الاسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعجب على الآراء التي عرضها بكلمة لعلها لازمة لتفويج الفكر الأنسان في العصر الحاضر وفي كل زمن ، ولعلها تصاف لمذركنا قبل أن تكون إنصافاً لمذرك الإقدمين .

فالذين يسمون سحرية من كلام الأقدمين في العنوف المفارقة عليهم أن يذكروا ما صنعنا مثل صنعهم ، فزعمنا وجود الأثير في الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، ولعل سيأتي يوم يسم فيه الخالفون من فرصنا للأثير كما يسم بعضنا اليوم من فرص الأقدمين للعنوف المفارقة ، تفسيراً للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه العبارة .

والذين يسمون سحرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العنوف على الأفلاك عليهم أن يصطبغوا كثيراً من الأناة والحياء ، فإن أقطاباً من علم ، الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عمل الخالق حل وعلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهي في باب التجريد أشد إمعاناً من العنوف المفارقة التي تصوروا الأقدمون .

ولسنا نستبعد أن يعود الخالفون يوماً إلى فلاسفة الأقدمين ليتخذوا من تفكيرهم قواعد للإدراك الصحيح في عالم الجواهر والماهيات ، أو في عالم الحقائق الأبدية التي

لا ينبغي البحث فيها بانفصال زمامهم و انفصال هذا الزمان .

٣ - أثر الفلسفة الرشدية

اشتهر أرسطو بين الأوربيين في القرون الوسطى باسم الفيلسوف ، فبدأ ذكر الفيلسوف بغير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود .

واشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فبدأ قيل أشارح و انعقب في كلام من كلامهم فابن رشد دون غيره هو المقصود .

وقد عرف ابن رشد متعلمي التوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عصر ابن رشد غير كتب المنطق ، ثم تنبه علماءهم إلى ترجمته بعد ديوغ اسم ابن رشد ، فطلب القديس توما الاكوينى من صديقه « وليام مويريك » Anselmus أن ينقل جميع كتبه فنقلها^(١) ، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة ، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء تشابه بطقها ، وسائر سروح بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى ، وقد يقع العارف باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفيلسوف القرطبي ، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف .

وحسب الرجل شهادة لروحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تعس عنه ، فبعد أن حرم اسقف باريس دراسته في جامعتها وساء رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المرائيق ألا يعلسوا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد ، وأصبحت كتبه مادة لا تنفذ للدرس والمناقشة في البع^(٢) والأديرة والجامعات .

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان اقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبة الدومينييين ورهبة

(١) شاهد ان (supra) من جملتين

(٢) البع هو جمع معدن في الصحراء

الفرسيسيين ، وهما توما الاكويبي الذي سينت الاشارة اليه وروجرز ماكون^١ رائد المدرسة التجريبية التي تسمى فرنسيس ماكون^٢ .

وقد كان من الرهبان من ينحدرى اوامر روسانه ويخصي في دراسة ابن رشد بعد تحريرها كما فعل سيجر دي برايان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) وكان أستاذاً بجامعة باريس . ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطراً بعد صدور الأمر من رومة (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم .

وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنتشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستعيرين في ذلك الزمن ، لم يكن يبالي ما يقال عنه في المجامع الدينية ، وهو فردريك الثاني ملك صقلية وحامي العلم والأدب في زمانه (١١٩٤ - ١٢٥٠) فإنه كلف العالم الايموسي ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات .

ولم يبق في القرن الثالث عشر وما بعده اوروبي يشتغل بالثقافة او يسمع بأحاديثها الا عرف شيئاً عن ابن رشد واعجب به او رد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمقطعين للعلوم .

فذكره دانتي الشاعر في الكوميديا الالهية وناقشه في مسألة الروح (١٢٦٥ - ١٣٢١) .

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola (١٤٥٢ - ١٤٩٨) وسماه بالعقل الرباني^٣ واستهدف للمسخط من جراء الشناء عليه .

وما من مدرسة فلسفية نشأت في اوروبا بعد القرن الثالث عشر الا امكن ان تنتسب من قريب او بعيد الى الثقافة الرشدية ، سواء بالاطلاع على تلك الثقافة او بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها ، نقضا واستنكارا او تأييدا واعجابا من كلا الطرفين .

فمدرسة الحقيقين Realists ومدرسة الاسمين Nominalists انما هما طرفان في

(١) روجرز ماكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) كاهن انجليكاني ولد في البنتون هو احد كبار علماء العيون الوسطى ، كتب اليه احد ثلاثة يمس اليهم بختبرو البارود والاثبات الاحراق هي . اليه الاكبر وبرنولد شوايتز . واختبة أن اس . هم افترس لا باحتراف البارود بل بدخوله إلى اوروبا ولكن لا يعلم على وجه التحديق نصيب كل منهم في ذلك .

(٢) فرنسيس ماكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف شهير ولد بلندن وبعد كتابته Novum organum أحد مؤسسي المدرسة التجريبية ، فقد حمل البحث العلمي مستقلا عن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللاهوتية والدينية .

(٣) Splendour Of Moorish Spain. by Joseph Maccabe

موضوع واحد فتح ابن رشد ابوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة اجيال ، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقي في الاشخاص او في العقول المفارقة .

فالحققيون يرون ان النوع هو الوجود الحقيقي الذي يوجد الاشخاص لتمثيله في العالم المحسوس ، والاسميون يرون ان وجود النوع انما هو اسم او كلمة ما لم يقترن بوجود الاشخاص .

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون - تلميذ الثقافة العربية - يعالجان هذه المسألة من طرفها ، وهما سكوتس (1266 - 1308) مؤيد القول بحقيقة النوع ، واكلهام (Okham) . . . المتوفى سنة 1349) مؤيد القول لحقيقة الشخص او الفرد ومسحخ الفائلين بحقيقة النوع ، وحسبك من بعد الاثر الذي اعقبته هذه المناقشة ان لوتر كان يفخر فيقول : استاذي العزيز اكلهام .

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله ، او حول الارادة والفكرة ، لا نظن انها مرت دون ان تدخل في تفكير المطلعين عليها حينها والمطلعين على حواشيها وذيلها في العصور الحديثة ، ومنهم الفيلسوف الالماني الكبير ارثر شوبنهاور (1788 - 1860) صاحب القول بفلسفة الارادة والفكرة ، وان الرجوع الى الفكرة هو غاية السعادة التي يرحوها الانسان ، لان الفرد رهن الزوال ، ولا بقاء لعير العفل الذي يترفع عن عالم الواقع او عالم الارادة .

ويقول النقاد من الاسرائيليين وغيرهم ان سبنوزا الفيلسوف الاسرائيلي الكبير (1632 - 1677) اخذ من موسى بن ميمون معاصر ابن رشد ، وان موسى بن ميمون اخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سيما الاهيات وما بعد الطبيعة ، ويقررون ان اثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كآثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية ، وان اختلفوا في المدى والمقدار .

ولا نظن ان مذهب ليبنتز (Leibniz) (1646 - 1716) في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة الهية ، فخلاصة مذهب ليبنتز ان تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتم بعضها بعضا ويتعلق بعضها بعرض البعض الاخر هو المستحيل ، ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا انها احسن دنيا ممكنة ، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على الفائلين بجواز تغيير

(١) « ثرات اسرائيل » Legacy of Israel وكتاب البرهان ونفسه عن فلسفة صغورا .

الممكنات ، وان هذا العالم كله جائز او غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فان حواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه ان المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريد بها لا يمكن ان تتغير ، والا كان خلقها على تلك الصورة عبثا ، والعبث مستحيل في حق الله .

وللفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الاسباب قريب جدا من كلام ابن رشد في براهين المعجزات ومن كلام الغزالي الذي يرد عليه ، ومذهب الغزالي في الاسباب معروف ، وهو ان السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر « ظاهرة » تقتزن بالشيء وليست هي علة وجوده ، وهو مذهب يوافق اراء العلماء المحدثين الذين يقررون ان كلمة العلم هي وصف الظواهر المقترنة ، وليس من مهمته ان يصل الى العلة ، ولا سبب العلة الاولى .

ولدافيد هيوم غير ما تقدم رأي في الشخصية الانسانية يقارب من بعض الوجوه رأي ارسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثرت فيه اقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده الى ايام هيوم ، ومؤدى رأي هيوم هذا في الشخصية الانسانية انه يراقب نفسه كثيرا ويتعمق في المراقبة فلا يفس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المتزعة منها شيئا يدل على كيان مستقل يسمى النفس او الذات ، ويشبه هذا الرأي ان يكون كراي ارسطو في الشخصية الانسانية حلوها من العقل الايحي . فانها عنده جسم له وظائف حسدية او نفس نامية ونفس شهوانية ، ولا حقيقة وراء ذلك اذا استثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الاشخاص .

واقرب من هيوم الى عصرنا وليام جيمس امام مذهب البرجية (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذي يقول في مبادئ علم النفس :

« اعترف بأنني في اللحظة التي اتحول فيها الى مباحث ما وراء الطبيعة واحاول ان ازيد من التعريف ارى ان القول بنسب من العقل العام *Anima Mundi* يعكر فبا جميعاً هو رأي مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بحملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام » .

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشعولين بدراسات النفس الانسانية وعملها وطبائنها رجل مثل مايرسون *Meyerson* صاحب كتاب « متحدث عن

الانسان » Speaking of man يدبر كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢ على دراساته في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس والجسم تحليل اليك . لولا مصطلحاتها العصرية ، انها منسوخة من بعض شروح ابن رشد او المعنيين عليه .

ومن الفلسفات العصرية كالفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام عن الوجود Essence والماهية ، وعما يسميه بعضهم وجوداً « صادقاً Being تمييزاً من مطلق الوجود Existence فيسبق الى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة انها بدعة من بدع اوروبية الحديثة ، ما هي في الواقع الا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها ، وهذا مثال لما جاء منها في كتاب التفاهت لابن رشد حيث يقول :

« . . ان لفظ الوجود يقال على معنيين : احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود ام ليس بموجود . . والثاني ما ينتزل من الموجودات منزلة الجنس . .

« . . واما هذا الرجل - اي العزالي - فاما بنى القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، وذلك انه يعتقد ان الانية - اي كون الشيء موجودا - بني زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

« . . وان اسم الموجود يقال على معنيين احدهما على الصادق ، والاخر على الذي يقابله العدم ، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة ، وهو كاجنس لها . . والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الاذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس ، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، اعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم انه موجود ، واما الماهية التي تتقدم علم الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية ، وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء ، فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد ، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها واشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي بها ماهية الشيء المشار اليه ، وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان والكليات في الاذهان ، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات انهولانية والمفارقة . . »

وهذه المصطلحات تختلف في مدلولها كاختلاف معنى « الصادق » من زيادة « المفهوم » في الكليات الى معنى الصادق كما يريدونه حديثا ويطلقونه على الموجود الذي يدرك الماهيات والكليات ، ولكن القول في الوجود والماهية وان معرفة الموجود لا تتوقف على العلم بماهية قول من افهم ما كتب من معاني هذه المصطلحات .

ولا يعني ان هذه الآراء جميعا وليدة الاطلاع على شروح ابن رشد بنصوصها او ترجحاتها ، ولكننا نعي ان الفيلسوف الجدير باسم الفيلسوف في العصر الحديث لا يخلو ان يكون قد اطلع على مذاهب القرون الوسطى او على التعقيبات التي اوجحتها الى الخالفين واستعنتها في عقول المفكرين ، وليس في العصر الحاضر من اشتغل بالفلسفة ولم يطلع على اطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الآراء حول اصول المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة ، ويكفي ان يكون قد اطلع على خلاصة هذه الاطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذي لا فكاك منه ، ولا سيما السلف الذي وضع الاساس ثم تعاقبت بعده ادوار البناء .
وذلك هو المنصود بعد الاثر الذي احدثه شروح ابن رشد في زمانها وبعد زماها ، ولا محال فيلسوا او شارحا كان لكلامه من الشووع والتاثير ما كان هذا الشارح العظيم .

انها العبرة ليس لها مكان احقر من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكم .
لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الاسنان ، بل من عادات المستعربين بالحكمة من الناس ، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد ، ولا امن احد بحدوى المصادرة في تنفيذ الآراء .
فقد رزق ابن رشد انصاراً ومعجبين من اصحاب الاديان الثلاثة له يرزق مثله فيلسوف قبله ولا بعده ، وهو هو الذي كان له مصادر ومضطهدون من اتباع كل دين وخدام كل سلطان ، ولو ان المصادر عملوا قصدا وعمدا على نشر ارائه وشروحه لماتهم بعض النجاح واخطأهم بعض التدبير .

٤ - قوة الاثر

رزق ابن رشد حظاً اخر غير بعد الاثر واتساع مداه ، وهو قوة الاثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه .
فر بما كان بعد الاثر واتساع مداه مسألة مسافات وابعاد ، ولكن قوة الاثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء اخر يقاس بدوافع الحياة والحركة النسبية ولا يقاس بالسنين والامكنة .
وهو شيء في آفاق النفوس والعقول ، وليس في آفاق الفضاء او صفحات الاوراق .
وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر اوفى نصيب ، فما ظهرت فلسفته في مكان الا

انتصب فيه ميدان كفاح ، وكان الكفاح عنيفا والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيّمين في قوة المساجلة التي دارت بين اس رشد والغزالي ومضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها ، ثم تمت هذه المساجلة برد الامام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) الذي ناقش فيه براهين « مناهج الادلة » ووضع لعلم المنطق الاسلامي كتاب الرد على المنطقيين او الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه ، ومنها حساب الكواكب والجوهر .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة الى القرن التاسع للمهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد ، فعهد السلطان محمد الفاتح العثماني الى عالم زمانه خوجه زاده (المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، فوضع في ذلك كتابه المشهور ، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين في مجلد واحد .

اما في اوروبا فلم تنقطع المناقشة في الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر ، ثم كان لها استئناف في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرهما من كتب البحث والتاريخ .

وشملت المعركة معسكر اللاهوت المسيحي ومعسكر اللاهوت الاسرائيلي في وقت واحد .

فعلى الرغم من تحريم المحرم الكنسي هذه المباحث في اوائل القرن السادس عشر (١٥١٢) ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المنطليسين الايطاليين أشلييني Achilini وبومبوناتي Pomponat. وولولا نشأة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول اليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السحار .

وتناحرت في العالم الاسرائيلي مساحلات كهذه او اشد منها عنفا كان المعارضون فيها لاس رشد يستندون الى كتاب العرائي « تهافت الفلاسفة » في الرد عليه .



ونحسب ان سر هذه القوة في معارك الفلسفة الرشدية انها اشتملت على مباحث

ترتبط بالعقائد الدينية ، وانها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد ، فكان لها شأنها عند الاحبار والعلماء ، وبين المقلدين والمجتهدين .

وقد شاعت لهذه الفلسفة « فوتها الحيوية » ان تعاود الظهور بيننا في الشرق العربي ، وفي اوائل القرن العشرين ، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الاستاذ الامام محمد عبده والاديب الالمعي فرح انطون صاحب مجلة الجامعة ، وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجدين بين ابناء البلاد العربية والاسلامية من مراکش الى التخموم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا الى اسباب اتساع الخلاف وانعراج مسافته بين المتناقشين في هذه المسائل واشباهها ، فان اتساع الخلاف بينهم انما يأتي على الاغلب الاعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها ، وهذا الذي حدث في مناقشة الاستاذ الامام والاستاذ فرح انطون ، فلم يكن احدهما يعتمد على مراجع الاخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية او الفلسفة الاسلامية على التعميم .

قال الاستاذ الامام : « وأما العقل الاول فليس كما تقول الجامعة ، فان العقل الاول جوهر مجرد عن المادة ، وهو اول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل اخر هو العقل الثاني ، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال او العقل الفياض ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية واليه يرجع ما يحدث في علمها » .

وهذا كله صحيح بالنسبة الى فلاسفة الاسلام في المشرق على الجملة ، ولكن اسرشد كان يعتمد على شرح ارسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين ، ويقول من كتاب « تهافت التهافت » في مسألة تعدد العقول : « ولسنا نجد لارسطو ولا من شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرقريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم » .

اما الاستاذ فرح انطون فكان جل اعتماده على تحريجات رينان ، ولم يتوسع في الاطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء . وقد صرح بذلك حيث قال : « ... لا مناص للكاتيب العربي اليوم من اخذ تلك الفلسفة عن الافرنج

(١) فيلسوف من مدرسة افلاطون ولد سنة ٢٢٢ ونو في سنة ٣٠٤ للميلاد . وكتابه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه بوليوس (٤٧٠ - ٥٢٥ ميلادية) ونقل به معلق أرسطو إلى أوروبا .

انفسهم . . . فأخذنا كتابا للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً آخر عنوانه : ابن رشد وفلسفته وهو للفيلسوف رينان المشهور .

فقد كانت المصادر اذن مختلفة ، وكان اكثرها مروياً عن صاحبه مأخوذاً من خلاصة كلامه . ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ولا في غيرها ، شقة الخلاف .

ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات ، نرجع الى عهد هذه المساحلة الاخيرة ، وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين - فانها بدأت في اوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) اي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد ، وفي ابان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث .

٥ - خاتمة

الى هنا تنتهي الصورة التي اردنا ان نبرزها للشارح الكبير ، ونرجو ان نكون قد ابرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته ، وهي الفلسفة والطب والفقه ، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما اليه في زمانه .

وهذه الصورة صحيحة فيما نرجو اذا كانت قد صورت عقل ابن رشد في احسن عمله ، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والامانة في التعلم والتعليم .

لقد كان من تمام فهمه انه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه ، فلا جرم كان شغله الاكبر بالشرح والتحصيل ، ولم يشغل نفسه كثيراً بالابتداع والابتكار .

وقد كان لفيلسوفنا عقل يعلب عليه المنطق والبحث العلمي ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفي الذي تروعه رهبة المجهول ، كأنه يشعر به عن كذب ، ويشعر به على الدوام .

وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي ، فان ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرية العقلية . ولكن الغزالي الصوفي يحس شيئاً وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره ، وان لم يحصره بالدقة التي تحصر بها جميع المعقولات مما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه الخفاء .

ولولا هذه الخصلة في عقل ابن رشد لما خطر له ، كما قال في صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة ، ان ارسطو « يظن » انه قد ادرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه ، ولكنه كان صاحب عقل منطقي علمي يقف عند حدود ما يعرف ، ومن امانته لما يعرف انه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفانا ميسرا لكل من يدعيه . عقل الشارح الفاهم الامين غير مدافع .

ذلك مكانه في تاريخ الفكر الانساني ، وقد بلغ به قصارى اثره ، وغاية قدره ، وانه لاثر كبير وقدر عظيم .

الفصل الرابع

منتخبات من آثار ابن رشد

تشتمل المنتخبات من آثار ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة ، وهي الفلسفة والطب والشريعة .

ونتحري في هذه المقتبسات ان تكون نماذج لطرائقه المختلفة في الكتابة ، وهي التأليف والتفسير والتلخيص ، ونبقي في عباراته على الاخطاء اللغوية ، وهي قليلة .

ولابن رشد في موضوع الفلسفة ، والحكمة الالهية ، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات ، اقتبسنا نموذجاً لكل منها في الصفحات التالية .

كما اقتبسنا نموذجاً للتلخيص والتفسير في موضوع الطب ، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع « تأليفات ملخصة » او « ملخصات مؤلفة » ، لانها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتحاربه ، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص .

اما الشريعة فالمقصود بما اقتبسناه دلالاته على احاطة الفيلسوف بمذاهبها المتعددة ، فليست حكمته الالهية حكمة رجل حلو من العلم بفقهاء الدين واصول الشريعة ، بل هي حكمة عالم ديني عريق في هذه المعرفة ، سبقه الى تحصيلها ابوه وجدّه ، وكان كل منهم علماً في الفقه والقضاء .

والزّم ما يلزم الاطلاع عليه بين يدي فلسفة ابن رشد هو منهاجه في الاستدلال والتأويل ، وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة ، ويبين منهاجه هذا بما اقتبسناه من كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، وكتابه « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » ، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة .

ويلاحظ ان التأويل عنده من واجب الحكيم ، او من حقه ، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء احكام الشريعة ، وذلك واضح من هذه السطور :

١ - ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

« اذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع او عرف به ، فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستبطلها الفقيه بالقياس الشرعي .

وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما ادى اليه البرهان فيه او مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله .

ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه ، او لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي .

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟

فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع يخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد .

ولهذا المعنى اجمع المسلمون على أنه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول .

فالشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) الى قوله : (والراسخون في العلم) (١) »

الى ان يقول :

« هذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ها هنا ولا شقاء ، وانه إنما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ، وانها حيلة ، وانه لا غاية للإنسان الا وجوده المحسوس فقط . وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك في قولنا ان ها هنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وها هنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ أخبرته ان الله في السماء : أعتقها فانها مؤمنة . اذ كانت ليست من اهل البرهان . »

ثم قال :

« الناس على ثلاثة اصناف : صنف ليس هو من اهل التأويل اصلاً ، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من اهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، او بالطبع والعادة .

وصنف هو من اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل فضلاً عن الجمهور ، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها - وبخاصة

(١) هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فينبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب .

التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة - افضى ذلك بالصرح والمصرح له الى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده ابطال الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ، واثبت المؤول ، فاذا ابطال الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده اداه ذلك الى الكفر ان كان في اصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت في الكتب الخطائية والجدلية .

التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن ان تدرك بالتصوف بين في كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » حيث يقول :

« اما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ، اعني مركبة من مقدمات واقسة ، وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومثل قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) الى اشباه لذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : ان هذه الطريقة - وان سلمنا وجودها - فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً .

والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر .

نعم لسنا ننكر ان تكون امانة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثل ما تكو - الصحة شرطاً في ذلك ، لا ان امانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطاً فيها ، كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له .

ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جلستها حثاً على العمل ، لا انها كافية بنفسها. كما ظن القوم .

البرهان العقلي على وجود الله

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة الى طريقة المعتزلة فقال :

« أما المعتزلة فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية .

... وإذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت - اي أدلة وجود الباري - تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء مثل اختراع الحياة في الجهاد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الاولى فتبنى على اصلين : احدهما ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان ، والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

... فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأبعينها طريقة الخواص . . وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، اعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، اعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة .

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب .

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالتين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه ، فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثاهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها . . »

المعجزة

أشرنا في الكلام على اثر الفلسفة الرشدية الى المشابهة بين رأي دافيد هيوم في المعجزة

ورأي ابن رشد ، وخلاصة رأي دافيد هيوم ان طريقة المعجزة غير طريقة البرهان ، وان الحاسب اذا عرف - مثلاً - ان مجموع اثنين واثنين اربعة لا تختلف حسبه لانه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق ، وان الجاهل قد يرى الحيلة فتلبس عليه بالمعجزة :

واذا قيل بين هذا الرأي وبين رأي ابن رشد فيما يلي بدا ان المشابهة بينهما اكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق ، وقد نقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها الى اللغة اللاتينية ، فليس من البعيد ان يكون دافيد هيوم قد اطلع على شيء منها في الترجمات اللاتينية ، ويتعزز هذا الظن اذا اصفنا الى الكلام في المعجزة كلامه في الاسباب ، وقد كان الكلام في الاسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والعزالي ، ترجمت كلها الى اللاتينية .

أما رأي ابن رشد في المعجزة فخلاصته :

١ - أن وسيلة العارف الى الايمان بصدق النبي هي معرفة الحق في دعوته ، وليست هي رؤية الخوارق .

٢ - أن المعجزة ممكنة ، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الانسان امر لا يسكره مؤمن بالله .

٣ - أن المعجزة مقنعة على اعتبار ان المشاهد لها يرى انها عمل لا يفدر عليه غير الاله ، فلا بد له إذن من الايمان بالله قبل الايمان بالاعجاز .

٤ - ان الاسلام لم تكن من ححته المعجزات بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم ، وفيه يقول تعالى : « وما معنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون » .

وهذا هو نص كلامه من كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » :

« . . . ذلك انه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك ، وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي ، او بأن يعرف من عادة الملك الا تظهر تلك العلامات الا على رسله . وإذا كان هذا هكذا فلنقال ان يقول : من اين يظهر ان ظهور المعجزات على ايدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسول ؟ فانه لا يخلو ان يدرك ذلك بالشرع او

بالعمل ، ومحال ان يدرك هذا بالشرع ، لان الشرع لم يثبت بعد ، والعقل ايضا ليس ممكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسول ، الا ان يكون قد ادرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على ايدي سواهم .

وذلك أن ثبوت الرسالة يبنى على مقدمتين : إحداهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية ان كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبي . فيتولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبي .

فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة ، فلنا ان نقول : إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد ان نسلم ان ها هنا افعالا تظهر على ايدي المخلوقين نقطع قطعاً انها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ، ولا بحاسة من الحواص ، وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً .

واما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، فاثما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بانها لم تظهر قط الا على من صححت رسالته .

وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري ، اعني ان الذي تبرهن عنده مثلاً ان العالم محدث فلا بد ان يكون عنده معلومات بنفسه ان العالم موجود ، وان المحدث موجوده » . الى ان يقول :

« . . . فمن هذه الاشياء ، يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز . . . وليس في قوة العقل العجيب الحارق للعوائد الذي يرى الجميع انه الهي ان يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب ، بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان الرسالة امر موجود ، وانه ليس يظهر هذا الحارق على ايدي احد من الفاضلين الا على يد رسول . وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من افعال الرسالة كالابراء الذي هو فعل من افعال الطب ، فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب » .

« وانت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع احدا من الناس ولا امة من الامم الى الايمان برسالته ومما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقا من حوارق الافعال ، مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في اثناء احواله من غير ان يتحدى بها ، وقد يدللك على هذا قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا) الى قوله : (فل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا) وقوله تعالى : (وما منعنا أن نرسل بالآيات الا أن كذب بها الأولون) واما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وقال : (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) واذا كان الامر هكذا فحارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز » .

ثم يقول :

« . . . قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذي خصه الله به : ما من نبي من الانبياء ، الا وقد اوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وانما كان الذي أوتيته وحيا ، واني لأرجو ان اكون اكثرهم تبعا يوم القيامة . واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا احياء الموتى على نبوة عيسى . فان تلك وان كانت افعالا لا تظهر الا على ايدي الانبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، اذ كانت ليست فعلا من افعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا ، واما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الابراء على الطب ، ومثال ذلك لو ان شخصين ادعىا الطب فقال احدهما : الدليل اني اسير على الماء ، وقال الاخر : الدليل اني اسرى المرضى ، فمشى ذلك على الماء وابرا هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا من طريق الاولى والاحرى . ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك ان من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو اولى ان يقدر على الابراء الذي هو من صنع البشر »

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين اقناع الحارقة واقناع البرهان ، وكرر هذا المعنى في رده على الامام الغزالي حيث يقول :

« وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق اخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع ، وهو الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً، الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق ... »

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة اهم كتب ارسطو التي اختارها ابن رشد للشرح والتفسير ، تدل اشاراته الى الكتب السابقة على ان المعلم الاول قد درم موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه ، فضلا عن اسم الكتاب الذي يفيد انه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعيات .

والترجمة التي شرحها ابن رشد وفسرها دقيقة في جوهرها تكاد ان تكون حرفية عند المقارنة بينها وبين التراجم المنقولة عن اليونانية ، واكثر ما يلاحظ عليها انها لا تلتفت الى الطرائف اللفظية التي هي اشبه بالخلية منها بصميم المعنى ، ومثال ذلك في الفقرة التي نقلها ، بعد ، ان ارسطو يقصد بالباب ان كل انسان يستطيع ان يصل اليه ولكن ليس كل انسان قادرا على ان يصيب منه هدفا بعينه ، وهذا هو نص العبارة باللغة الانجليزية :

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it (١)

وتؤخذ على الترجمة أيضا عسلة لا ضرورة لها ، ومن امثلتها في العبارة المتقدمة قول المترجم « . . . ان كان أدرك شيئا منه فانما أدرك يسيرا ، فاذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر ، فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة » . . .

ومحصل ذلك اننا لو اخذنا من كل من ادرك يسيرا من الحق ما ادركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير .

ونحن نختارون فيما يلي اول عبارة من الكتاب فسرنا ابن رشد للدلالة على طريقته في التفسير ، وهي طريقة تجمع بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفلسفية التي ينطوي عليها ذلك المعنى ، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التي معنا اليها .
افتتحت ترجمة اسحاق^(٢) بالعبارة التالية :

(١) طبعة أكسفورد بإشراف روس Ross
(٢) تنسب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (٨٣٠ - ٩١١)

« إن النظر في الحق صعب من جهة ، سهل من جهة ، والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ، ولا ذهب على الناس كلهم ، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم اما أن يكون لم يدرك من اخر شيئا ، واما ان كان ادرك شيئا منه فقد ادرك يسيرا ، فاذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر ، فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول : انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار ، ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه ، واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها ، لكن سبب استصعابها انما هو منا ، وذلك ان حال العقل في النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان - يشبه حال عيون الخفاش عند صياء الشمس » .

وقد فسر ابن رشد هذه العبارة فقال :
لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق باطلاق - اخذ يعرف حاز السبيل الموصلة اليه في الصعوبة والسهولة . اذ كان من المعروف بنسبه عبد الحميد ان ها هنا سبيلا تفصي بنا الى الحق ، وأن ادراك الحق ليس بممتنع علينا في اكثر الاشياء ، والدليل على ذلك اننا نعتقد اعتقاد يمين انا قد وقفنا على الحق في كثير من الاشياء ، وهذا يمنع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .
ومن الدليل ايضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق ، فانه لو كان ادراك الحق ممسعا لكان الشوق باطلا ، ومن المعترف به انه ليس ها هنا شيء يكون في اصل الحيلة والخلفة وهو باطل .

فلما كان من المعترف به - وبخاصة عند من وصل الى هذا العلم - ان لنا سبيلا الى معرفة الحق ، اخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة فقال : « ان النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة » .

ثم اخذ يبحث لوجود هاتين الصفتين في هذه السبيل فقال : « والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ، والدليل : اما على صعوبته فانه لم يلف واحد من الناس وصل منه - دون مشاركة غيره له في الفحص - الى القدر الواجب في ذلك ، واما على سهولته فالدليل عليها انه لم يذهب على الناس كلهم ، لانه - ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يفهم جميعهم على الحق ولا على شيء - له قدر من ذلك - لكننا نرى انه عسر ولم ينفص بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج الى الوقوف فيه على الحق ، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على

الحق ، اما كله واما ذو قدر منه ، يؤذن سهولته » .

ولما ذكر هذا من احوال الناس احدى ذكر عن حال الناس في ذلك الرمز الذي وصل اليه خبره فقال : « لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من الحق شيئا واما ان كان ادرك شيئا منه فاما ادرك اليسير ، فاذا ادرك ما جمع منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر » .

يريد : وانما قلنا هذا الذي قلنا في نحو ادراك الحق لاننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم احدى رجلين : اما رجل لم يدرك من الحق شيئا واما رجل ادرك منه شيئا يسيرا ، ولما اخبر بهذا قال : « فمد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا ان تمثل فيها بأن نقول : انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار » .

يريد : واذا تقرر انه سهل من جهة وصعب من جهة ، فمد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي انه في كل جنس من اجناس الموجودات اشياء تنزل منها منزلة باب الدار من الدار ، فانها لا تخفى على احد كما لا تخفى موضع باب الدار على احد ، وهذه هي المعارف الاولى التي لنا بالطبع في كل جنس من اجناس الموجودات .

ولما ذكر جهة السهولة اعاد ذكر جهة الصعوبة فقال : « ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه » يريد : من اول الزمان الذي وصله خبره الى زمانه ، وكأنه اشارة منه الى انه ادرك الحق او اعظمه ، وان الذي ادرك منه من كان قبله بالاضافة الى ما ادرك هو منه هو جزء قليل ، اما كل الحق واما اكثر الحق ، والاولى ان يظن انه ادرك الحق كله ، اعني بكل الحق القدر الذي في طبع الانسان ان يدركه بما هو انسان .

ثم قال : « واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها ، لكن سبب استصعابها انما هو منا ، وذلك ان حال العقل في النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

يريد : واذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين فخليق أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الغاية من الحق - وهو المبدأ الأول والمبادئ المفارقة^(١)

(١) المعاني المفارقة هي ما سمي بالمعاني المحرزة ، وقد كانت عندهم فكرا معسا ، فمن الواجب إذن أن يدركها بالمعنى في سهولة لولا عوائق الحسد ، أو الغيول

البريئة من الهوى - من قبلنا نحن لا من قبلها في أنفسها ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في أنفسها بالطبع ، ولم تكن معقولة بتصيرنا إياها معقولة ، لأنها في أنفسها معقولة كحال الصور الهولانية على ما تبين في كتاب النفس ، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا .

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس ، شبه قوة العقل منا بالاضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهوى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس - إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش ، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير - ليس معقولاً لشيء من الأشياء ، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار .

الحياة الكاملة حركة

والعبارة التي تقدمت مثال صالح لأسلوبه في الشرح ، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان فكرة ، أو الدفأع عنها ، ونختار له مثالين من مناقشاته للغزالي في حركة السماء . وفي حفيقة الأسباب .

والمناقشة في حركة السماء قائمة على قول الأفدمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن لأنها « حيوانات » روحانية ، وإنما يعرض السكون للحي المادي من جهة فساد الجسد ، ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة حيث تكون ، ويتم لها كمال الحياة بتام الحركة .

فقال الغزالي ساخراً بهذا القول : « إن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له - حماقة لا طاعة !

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو بدور في بلد أو في بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له ، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً ، فيسفه عقله ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كما لا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا » قال ابن رشد يرد على كلام الغزالي :

« قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رحلين : إما راحل جاهل ، وإما راحل شرب ، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين .

ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شرير ، على جهة التدور ، ولكي يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من العللثات . فإنه إن سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوصاع ، وكان تبديل أوصاعه من الموجودات التي ها هنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجد ، وكان هذا الفعل منه دائماً . فأي عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً . أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قرينة إلى الله تعالى ؟ أما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكمال بأبنات غير متناهية لقبل فيه إنه رجل مجنون ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : (إنك لن تحرق الأرض ولن تبلع الجبال طولا) .

أما قوله : « إنه لما لم يمكنها استيفاء الاحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالوع » فإنه كلام مختل غير مفهوم . » .

الاسباب

أما مسألة الاسباب فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الاسباب ظواهر تصارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها ، وقد أجمل الغزالي رأيه هذا في كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث قال :

« الافتراق بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عدداً . بل كل شئيين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا ، ولا إثبات أحدهما متصفاً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متصفاً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراف ولقاء السار ، والنور وظلوع الشمس ، والموت وحز الرقية ، والشفاء وشرب الدواء . . . وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً . . . إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقترانها لما سبى من تقدير الله سبحانه خلفها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للموت ، بل لتقدير .

وفي المقدور خلق الشيع دون الأكل وخلق الموت دون حر الرقة ، وإدامة الحياة مع حر الرقة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات .
وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً وهو الاحتراق والقطن مثلاً مع ملاقة النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم ينكرون جوازه والملاحظة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه ، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به

وقال ابن رشد يرد عليه :

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألفوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ها هنا من المعقولات التي لا يحس فاعلها - فإن ذلك ليس بحق . فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب . فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة ، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول . فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلزم

يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولولم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد بسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل به ، أو هي أكثرية ، أو فيها الأمران جميعاً - فمطلوب يستحق الفحص عنه . فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي . فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها . وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية ، فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي سموها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلًا ، والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ها هنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في العلم ، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون إن الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً وكون الموجود مقصوداً به غاية ، ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها .

(١) عند أرسطو أن المادة - مثلاً - لها أربعة أسباب : الحار هو السبب الفاعل ، والخشب هو سبب المادة ، والصيغة التي تميزها من الكرسي والسرير هي سبب الصورة ، واستنساخها للكتابة أو للطعام هو سبب الغاية

فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا برهان واحد أصلاً ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تألف البراهين .

ومن يصح أنه ولا علم واحد ضروري - يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية - فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فإن سموها مثل هذا عادة جاز ، وإلا فما أدري ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول : (ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً) ، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا للذي نفس ، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً .

وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ موه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا ، ويريد أنه يفعله في الأكثر . وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم .

فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكثفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله ، شرطي فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها .

وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه ، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة ، وأن الفاعل فعله شرطي وجود الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الحيول ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى . . . »

٢ - ابن رشد وكتاب « الخطابة » لأرسطو الخطابة

ومن الكتب التي عالجها ابن رشد كتاب ترجح نسبته الى ارسطو - وهو كتاب الخطابة - وقد اتبع فيه ابن رشد طريقة التلخيص ، وكان تعويله فيه على الترجمة الحرفية ، ومثالها ترجمة أسماء الحكومات أو السياسات كما قال :

« والسياسات بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة التسلط ، وسياسة الوجدانية وهي الكرامية . فأما الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئصال ، وأما حسة الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الاتاة والتعريم لا على حجة أن تكون نفقة للحياة والحفظة^١ ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر في السياسات الأخرى ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول فإن جعل لهم خطأ من الثورة كانت رئاسة الثروة ، وإن لم يجعل لهم خطأ من الثروة كانت رئاسة التعلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السة ، وهذا التسلط صفتان : رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون أراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم الطرية ، والثانية رئاسة الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تعرف بالامامية ، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيها حكاية أبو نصر (الفارابي) .

وأما وحدانية التسلط فهي الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الريادية وألا ينتقص منها شيء بأن يشاركه فيها غيره ، وذلك يفيد مدينة الأخيار . » .

فجودة التسلط - أي الحكومة الارستقراطية - مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أريستوس Aristos بمعنى الأحسن ، وخسة الرئاسة مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة البجوس بمعنى القلة والصائفة وقد يكون من أسباب وصفها أنها متصفة مع هذه التسمية برداءة الحكم وسوء الرئاسة ، ووحدانية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة مونو Mono بمعنى الواحد ، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات .

وطريقة التلخيص عند ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى

(١) الحياة مع صام . والحفظة مع خلط

وكتابتة بعد ذلك على لسان الملخص ، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده كم فعل في الإشارة إلى قول أبي نصر في الحكومة الفارسية ، وإن كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية .

وهذه صفحات من كتاب الخطابة كما لخصه ابن رشد في رسالته الصغيرة ، وهي مطبوعة في القاهرة منذ أربعين سنة :

« إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة ، وهي مخاطبة الغير .

وكل من تكلم في هذه الصناعة ممن تقدمنا فلم يتكلم في شيء يجري من هذه الصناعة مجرى الجزء الضروري ، والأمر الذي هو أخرى أن يكون صناعياً ، وتلك هي الأمور التي توقع التصديق الخططي ، وبخاصة المقاييس التي تسمى في هذه الصناعة الضمائر ، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة .

فلو كان إنما يوجد من أجزاء الخطابة الشيء الذي هو موجود الآن منها في بعض المدن لما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطاب جدوى ولا منفعة ، ورأي من رأى أن استعمال جميع الأشياء التي يراد تثبيتها بطريق الخطابة هو الصواب .

وقد يجب أن تكون السنن هي التي تحدد أن الأمر جور أو عدل ، وتقوص أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكام .

وبالجملة فتقوص اليهم الأمور البسيرة ، وذلك لشئئين : أما أولاً فإنه قلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنهها ، فيضع أن هذا الأمر جور وهذا عدل ، إلا في الأقل من الزمان .

وأكثر الحكام الموجودين في المدن في أكثر الزمان ليس لهم هذه القدرة .

وأما ثانياً فلأن الوقوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واضع السنن فيه إلى زمان طويل ، وذلك لا يمكن في الزمن اليسير الذي يقع فيه التناظر في الشيء بين يدي الحكام .

وإذا كان الأمر كذلك فمعلوم أن هؤلاء الذين تكلموا في الأشياء التي من خارج - أعني في صدور الخطب ، وفي الاقتصاص ، وفي الانفعالات وما يجري هذا المجرى - لم يتكلموا في شيء يجري في الخطابة مجرى الجزء ، وإنما تكلموا في أشياء تجري مجرى اللواحق ، ومن أجل أنه معلوم أن الأشياء المنسوبة إلى هذه الصناعة إنما يقصد بها

التصديق والاعتراف من المخاطب بالشئ الذي فيه الدعوى .

وللخطابة منفعتان : إحداهما أن بها يحث المدنيين على الأعمال الفاضلة ، والثانية أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها ، وليس واجباً أن نرى أنه قبيح بالإنسان أن يعجز عن أن يضر بيديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه الذي المصرة به مضرة خاصة بالإنسان .

فهذه الصناعة التي ذكرنا منافعها .

والخطابة هي قوة تتكلف الاقتناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة ، وليس كما ظن الذين ذكرنا أنهم تكلموا في الخطابة أن الفضيلة والأناة إنما هي نافعة في باب الانفعال فقط .

ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك في الأقل ، وتكون ممكنة وذلك في الأكثر .

وكما يوجد الاستقراء والقياس في صناعة الجدل والبرهان ، كذلك يوجد المثال في الخطابة ، وقد يجب أن يفعل ها هنا في هذه الأشياء مثل ما فعل في كتاب الجدل ، وكلما كان القول أكثر عموماً كان أكثر مؤاتياً لأن يستعمل في أشياء كثيرة ، وكلما كان أقل عموماً كان أخرى أن يكون جزءاً من صناعة مخصوصة .

ولما كانت هذه الصناعة قياسية فمعلوم أنه يجب أن تكون فيها مقدمات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها ، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به في واحد من هذه الأشياء .

وأجناس القول الخطبي ثلاثة : مشوري ، ومشاجري ، وتثبتي .

وغاية الأول النافع والضار ، وغاية الثاني الجور والعدل ، وغاية الثالث الفضيلة والرذيلة .

والأمور التي يشير بها الخطيب : منها ما يشير به على أهل المدينة بأسرهم ، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة ، فأما الأشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور المدن فهي قريبة من أن تكون خمسة : (أحدها) الإشارة بالعدة المدخرة من الأموال للمدينة ، و (الثاني) الإشارة بالحرب أو السلم ، و (الثالث) الإشارة بحفظ البلد مما يرد عليه من خارج ، و (الرابع) الإشارة بما يدخل

في البلد ويخرج عنه ، و (الخامس) الاشارة بالتزام السن .

والذي يشير بالبلدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور : (أحدها) غلات المدينة ما هي ؟ كما إن نقص من الفاضل منها للعدة شيء أشار بالزيادة فيها ، و (الثاني) أن يعرف نفقات أهل المدينة كلها ، و (الثالث) أن يعرف أصناف الناس الذين في المدينة ، فإن كان فيها إنسان بطل أو عاطل أشار بتنحيته عن البلد ، وإن كان هنالك عظيم من النفقات في غير الجميل أو في غير الضروري أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه ، فإنه ليس يكون العناء بالزيادة في المال ، بل والنقصان من النفقة .

وأما المشير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ومقدار الأمر الذي ينال بالمحاربة ، وحال المدينة في وثاقها وحصانها وضعف أهلها وقوتهم ، وأن يعرف شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يحاربوا (كذا) إن أشار عليهم بالحرب ، أو يعرفهم بما في الحرب من مكروه إن أشار بترك الحرب .

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط ، بل وحال من في تحومه وثورته ، أعني كيف حالهم في هذه الأشياء ، وحالهم مع عدوهم في الظفر به والعجز عنه ، فإنه يأخذ من ها هنا مقدمات نافعة في الاشارة عليهم بالحرب أو السلم ، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجميلة من الحروب الجائرة ، وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأي وإجادة ما فوض إلى صنف منهم من القيام بجزء جزء من أجزاء الحرب ، أعني أن يكونوا في ذلك متشابهين . فإنهم ربما كثروا وتناسلوا ، حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب الذي فوض إليه القيام به .

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيما أفضت إليه محاربتهم فقط ، بل وفيما أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المشابهين لهم ، فإن الشبيه يحكم منه على الشبيه ، أعني أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم ، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب .

وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تحفظ البلاد ، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارئ طارئ ، وكما أنواع الحفظ ، ويعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجال ، وهي التي تسمى بالمسالح . فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلاً زاد فيهم ، وإن كان منهم من لا يصلح للحفظ نحاه كمن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة ، بل يقصد قصد نفسه .

وينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية أعني التي المنفعة بحفظها أكثر . فمن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ ، وأن يكون خبيراً بالبلاد التي يشير بحفظها .

وأما الإشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكم يكفي المدينة منها ، وكم الحاضر الموجود في المدينة ، وهو الفاضل عن أهل المدينة ، وما الأشياء التي ينبغي أن تدخل وهو ما قصر عن الضروري ، لتكون مشورته ، وما يعهد به ، على حسب ذلك .

فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين : (أحدهما) لمكان ذوي الفضائل ، و (الثاني) لمكان ذوي المال الذين هم من أجل ذوي الفضائل .

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة .

وأما النظر في وضع السنن والإشارة بها فليس بيسير في أمر المدن . فإن المدن إنما تسلم ويلتئم وجودها بالسنن ، وليس يؤول الأمر في هذه السياسة - أعني سياسة الحرية - إلى سياسة الاخساء من قبل استرخاء السنن ولينها ، وإن كان ذلك هو الأكثر ، بل ومن قبل الافراط ، فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير ، ومثال ذلك أن الفطس^(١) إذا أفرط وتفاقم كان قريباً من أن يظن أنه ليس هنالك أنف ، وإذا كان غير مفرط قرب من الاعتدال .

و يحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التي وضعها كثير من الناس فانتفعوا بها .

فهذه هي الأمور العظمى التي بها يشير المشيرون على أهل المدن ، والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجري مجرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغي للخطيب أن يعظم الشيء الصغير إذا أراد تضخيمه ويصغر الشيء الكبير إذا أراد تهوينه ، وينبغي له ألا يأذن في الأشياء التي تفسد صلاح الحال ، وفي الأشياء التي تموق عن صلاح الحال إلى ضده ، ولم يقولوا ما هي الأشياء التي يعظم بها الشيء أو يصغر ، ولا ما هي الأشياء التي توجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزها إلى ضده .

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذيذة مع السلامة والسعة في المال مع حرية ، بشرط أن يكون الإنسان متمتعاً أي ملتزماً لا حافطاً

(١) الفطس هو نظام فصبة الأنف . يقال : رجل فطس وأنف فطس .

للإمال فقط أو منمياً .

ومن الأمور النافعة في اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شيء ،
واللذيذ من هذه هو ما يبنى بغير تعب ولا نفقة . وأما فضيلة الجسد الفالصة ، وذلك
أن يكونوا عارين من الأسقام البتة ، وأن يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل
صحته فليس تغبط نفسه بالصحة .

وأما الحسن فإنه يختلف باختلاف أصناف الإنسان ، فحسن الغلمان وجمالهم هو أن
تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال ، ولذلك كان الناس
يرون فيمن كان مهيناً نحو الخمس المزاوالات أنه جميل ، لأنه مهيباً بها نحو الخفة
والعلبية ، وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء .

وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم في الطول والعرض
والعمق ، وتكون مع ضخامته حركاته غير متكلفة لجودة هذه الفضيلة .

وأما الهيئة التي تسمى بالجهادية فإنها مركبة من الفخامة والجلد والخفة .

وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبير مع البراءة من الحزن ، وأما كثرة الخلطة
وصلاح حال الإنسان بالآخوان فذلك أيضاً غير خفي .

وأما صلاح الجسد فهو أن يكون الاتفاق لإنسان ما علة لوجود الخير له .

والفضائل - وإن كانت غايات - فهي أيضاً خيرات في أنفسها ونافعة في الخير ، وقد
ينبغي أن نخبر عن كل واحد من هذه ، وكيف هي خير في أنفسها ، وكيف هي فاعلة
للخير .

ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التي يكون الإنسان بها مستعداً لأشياء
حسنة ، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات ، والعلوم والصنائع والسير
المحمودة .

فهذه هي الخيرات التي يعترف بها ، ويجتمع على أنها خيرات ونافعات .

ومن الاصطناعات النافعة والأفعال التي يعظم قدرها عند المصطنع إليهم أن يختار
الإنسان إنساناً عظيم القدر من جنس ما من الناس له أيضاً عدد عظيم القدر في جنس
آخر من الناس ، فيفعل بعدد ذلك الإنسان الشر ، وبأصدقائه الخير ، مثل ما عرض
لأومبروش مع اليونانيين وأعدائهم ، فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين في
القديم فخصه بالمدح وأصدقائه من اليونانيين ، وخص عدوؤه عظيمًا بالمجوه وهو وقومه

المعادين اليونانيين في حروب وقعت بينها ، فكان رب النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين ، وعظموه كل التعظيم ، حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلاً هلياً ، وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين .

فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء نافع أو غير نافع ، ويستبين أن الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ ، وذلك أن الإرادة مبتدأ الخير ، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير ، والذي يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر أو ذوي الألباب والأخبار الصالحين أنه خير وأفضل - فهو أفضل بإطلاق ، وفي نفسه ، إذا كان حكمهم في الأشياء بحسب فطرهم وكانوا ذوي لب ، لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . وما اختاره الكل أثر مما يختاره الكل من الجمهور ، وما اختاره أيضاً كثير من الناس أثر مما يختاره القليل من الناس ، وما اختاره أيضاً الحكام الأول - أعني الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشراع - أفضل مما لم يختاروه .

والفضلاء الأبرار الذين جرت العادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكثر فتحكمهم أفضل .
ومن الصنف المقبول القول من الناس جداً جداً الصنف الذين كراماتهم أعظم ، لأن الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت فضيلته ظن به أنه قد نظمت فضيلته .

والصنف من الناس الذين نالتهن المضرة العظيمة والشقاء الكبير لمكان الفضائل هم أيضاً مقبولو القول جداً جداً بمنزلة سقراط وغيره .

وقسمة الشيء إلى جزئياته يخيل في الشيء أنه أعظم ، ولذلك لما أراد أوميروش الشاعر أن يعظم الشر الذي لحق المدينة أخذ بدله جزئياته ، فذكر قتل الأولاد والنوح عليهم وحرق المدينة الخ الخ .

وكذلك الترتيب قد يخيل في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا .

ولما كانت الأشياء الأعرس وجوداً في نفسها ، والأقل وجوداً ، يظن بها أنها أفضل ، كانت الأشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهلة الوجود قد ترى عظيمة في المواضع التي يقل وجودها أو في الأزمنة التي يقل وجودها فيها أيضاً ، أو في الأسنان من الناس التي يقل وجودها فيها .

وحد الأشياء التي يتعمد بها المدح أنها التي إذا فعلت بجهل أو بغلط لم تمدح

أصلاً ، والتي يتعمد بها الحقيقة هي الأشياء التي كيفما فعلت فقد حصلت على التمام .
ولذلك كان حسن قبول الشيء الجميل أثر من فعل الشيء الجميل » .

الى أن يقول :

« وأما بعد هذا فنحن قائلون في النقيصة والفصيلة والجميل والقيح ، لأن هذه هي التي يمدح بها ويذم ، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يمدح الناس والروحانيون (أي الأرواح العليا) بالفضيلة وبأشياء غير الفضيلة ، وليس يعرض هذا في مدح هؤلاء فقط ، بل وفي مدح الأشياء المتنفسة وغير المتنفسة .

والجميل هو الذي يختار من أجل نفسه ، وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير .
والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يظن به أنه خير .

وأما أجزاء الفضيلة فالبر أي العدل العام ، والشجاعة ، والمروءة ، والعفة ، وكبر الهمة ، والحلم ، والسخاء ، واللب ، والحكمة . وسائر الأشياء التي يمدح بها مما عدا الفضيلة فليس يعسر الوقوف عليها .

وفعل الأشياء التي هي خيرات على الإطلاق كذلك مما يمدح به ، ولذلك كان التعصب للأشياء التي تكسب المجد ، والمحاماة عنها قد تجعل المتعصب لها والمحامي عنها من أهل الفضائل التي لا تحصل للانسان إلا بمجاهدة كبيرة للطبيعة ، مثل العفاف والشجاعة وغيرهما . والانعام على الغير إذا لم يستفد المنعم منه شيئاً هو مما يمدح به .

ومن الشرف ألا يحتاج الانسان إلى آخرين ، بل يكون مكتفياً بنفسه . وقد ينبغي أن نأخذ في المدح والذم الأمور القريبة من الفضائل والنقائص وهي النقائص التي قد توجد عنها أفعال الفضيلة ، أو الفضائل التي قد توجد عنها النقائص . ومثال النقائص التي توجد عنها أفعال الفضائل ، فتوهم أنها فضائل ، العي^١ الذي قد يكون عنه أفعال الحليم ، فيوهم به أنه حليم ، والبله الذي قد توجد عنه أفعال ذوي السمات ، فيتوهم بذلك أنه ذو سمات .

ومثال ما يوهم به أنه نقيصة ، وليس بنقيصة ، ما يعرض للكبير الهمة من أن يتجافى عن الأمور اليسيرة فيظن به أنه يغلط وينخدع .

(١) العي : الخصر والعرض الكلام .

وقد ينبغي أن يكون المدح حضرة الذين يحبون المدوح ، ومن المدح بالأشياء التي
من خارج مدح الآباء ، وذكر مآثرهم ، ومدح المرء بما تسمو إليه همته من المراتب ،
وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التي تكون على المشيئة والاختيار .

وحدة البحث التي قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائر الأشياء
الاتمافية التي يمدح بها واحدة في الجنس ، وليست هي والنصائل واحدة بالجنس ، بل
كما أن صلاح الحال جنس للفصيلة - أعني محيطاً بها - كذلك ما يحدث بالاتفاق حسن
يحيط بالسعادة . وهذا الحسان يدخلان جميعاً في باب المدح وباب المشورة .

ثم يتختم التلخيص قائلًا :

« وينبغي أن يستعمل في المدح الأشياء التي يكون بها عظم الشيء وتنميته ، وهو أن
يخيل في الشيء أنه مالمؤة أشياء كثيرة ، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا ، أو إنه
وحده فعل هذا ، أو إنه فعل في زمان يسير ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير . فإن
هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل ، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالمدوحين الذين في
العناية ، ويمسوا أنفسهم معهم دائماً ، فند ينبغي أن يشبهوا بأولئك ، وأن يحضروا
محارهم في المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم ، فإن فصائلهم في مودائهم ، ومقاييسه
الإنسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرحل الفاصل »

٣ - ابن رشد الطبيب

الطب

تكلم غير واحد من مترجمي ابن رشد عن علومه ومشاركاته فقالوا إنه كان طبيباً
منبها يرحل إلى فتواه في الطب كما يرحل إلى صواه في أحكام الشريعة ، وقد كان عمله
في النصاء منبراً بعمله في الطب عند أمراء الموحدين ، ولم تكن الفلسفة ولا شك
تستعرف كل وقته ، ولكنها - ولا شك أيضاً - كانت غالبية على تفكيره ملموسة في كثير
من آرائه الطبية ، وربما كانت آراء أرسطو - حيث عرص للكلام عن القلب والدماغ
وعلاقتها بالنفس الحية والعقل المحرد - أرحح عنده من كلام جالينوس ، مع إحاطته
بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم .

ومن أمثلة ذلك رأيه في مصدر الحركة من جسم الإنسان ، فهو خلاصة مذهب
أرسطو في وجود الله ووجود العالم ، إذ كان أرسطو يقول عن الله إنه « المحرك
الأول » ، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك ، وإلا لزم

نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة ، والعقل لا يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية .

واين رتد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب « الكليات » :

« تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك ، وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه إما يحرك بأن يتحرك ، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر ، فإن كان هذا أيضاً جسماً مر الأمر إلى غير نهاية ، أو يكون هاهنا محرك يحرك لا بأن يتحرك ، وذلك بالآلة يكون جسماً ، فهذا أحد ما يظهر منه أن المحرك الأقصى للحيوان في هذه الحركات ليس بجسم أصلاً ، وأنه قوة نفسانية ، ولننزلها - كما قلنا - القوة المخيلة إذا اقترنت إليها التروعية ووقع هنالك إجماع .

وإن هذا المحرك الذي ليس بجسم ملزم ضرورة أن يكون المتحرك الأول عنه جسماً ، وذلك بأن يكون المتحرك عنه كالمهيولى له ، وهو له كالصورة ، إذ ليس يمكن في المحرك الأقصى للحيوان ألا يكون في غير هيولى ، كما يقال إن هاهنا مبادئ لهذه الصفة . وإذا كان ذلك كذلك فلننظر أي جسم هو ذلك الجسم ، وهو ظاهر أنه الحرارة الغريزية التي في أبدان الحيوان ، ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها .

وبالجملة فهو من البين بنفسه ، ومما قيل في العلم الطبيعي ، أن أحداً ما يؤخذ في حد هذه الحركات هي الحرارة الغريزية ، وبخاصة أفعال الغذاء ، وهذا مما لا خلاف فيه .

لكن جالينوس يرى أن ينبوغ هذه الحرارة هو الدماغ ، وأنها تثبت منه في الأعصاب إلى جميع البدن ، وأما أرسطو فيرى أن الدماغ خادماً في هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أعني أنه يعدلها ، وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب . وقد يمكن أن نبين ذلك بمثل البيانات التي تقدمت ، وذلك أنه يظهر أن الماشي في حين مشيه تنتشر في بدنه حرارة لم تكون قبل ، والعضو الذي شأنه أن تنتشر منه الحرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه ، ولذلك متى طرأ على الإنسان شيء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك - وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدبرة الأولى في هذه الحركة - وهي التي تقدر هذه الحرارة في الكمية والكيفية - هي في القلب ضرورة . وأيضاً فقد يقر جالينوس وجميع الأطباء أن

القوة النزوعية في القلب ، والدماغ خادم لها على أنه معدل لها ، وسواء توهمت التعديل بجرم العصب أو بروح نفساني يسري فيه لا فرق بينهم ، إلا أنه ليس من العصب شيء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا العصبتان المجوفتان اللتان تأتيان في العينين ، وأما المتحرك الأول عن الحار الغريزي فان جالينوس يرى أنه للعصل ، أما في الأعضاء التي ليس فيها عظام ولا هي مفاصل فبنفسه ، وأما في المفاصل فبالأوتار النابتة من العضلة إلى طرف العظم ، وذلك أن العصل إذا انقبض إلى نفسه انجذب ذلك الوتر ، ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته ، وإذا كان للعضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة الموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتمسك المضادة لها عن فعلها ، فان عملت كلاهما في وقت واحد استوى العضو وتمدد وقام .

مثال ذلك الكف إذا مدها العصل الموضوع في ظهرها انشنت إلى خلف ، وإن مدته جميعاً استوت وقامت .

والعصل الموجود في البدن كما قلنا عن رأي جالينوس خمسمائة عضلة وتسع وعشرون عضلة . . . الخ »

هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب ، أو مثال من موازنته بين رأي أستاذه الفيلسفي وأستاذه الطبي ، فانه مع إنصافه في عرض الآراء يبدو مرجحاً لحجة الفلاسفة على حجة الأطباء .

ولم يكن ابن رشد في طبه ناقلًا مكتفياً بالنقل ، بل كان يصيف إلى الآراء والصفات المنقولة شيئاً من تجاربه سواء فيما يرجع إلى فهم العلة أو إلى وصف العلاج ، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقراط وجالينوس للاقليم المعتدل بوطنها اليونان فيجعل الأندلس مثلاً لاعتدال الاقليم ، ويتصرف في الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء .



ونحن ناقلون من كلامه في الطب نموذجاً لتأليفه ونموذجاً لشرحه ، فمن نماذج تأليفه ما ننقله من كتاب « الكليات » ، ومن نماذج شرحه ما ننقله من تفسيره لأرجوزة ابن سينا في الطب ، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية .

صناعة الطب

قال في مقدمة « الكليات » يعرف صناعة الطب :

« . . . إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يلتزم بها حفظ بدن الانسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان ، فان هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ، ثم تنتظر في حصول غايتها كالحال في صناعة الملاحة وقود الجيوش .

ولما كانت الصنائع الفاعلة - بما هي صنائع فاعلة - تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة موضوعاتها ، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات ، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك الغايات في تلك الموضوعات - انقسمت باضطرار صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة : فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الانسان البسيطة والمركبة ، ولما كانت الغاية المطلوبة هنا صنفين : حفظ الصحة وإزالة المرض - انقسم هذا الجزء إلى قسمين : أحدهما يعرف فيه ماهي الصحة لجميع ما به تقوم ، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها . والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض أيضاً بجميع أسبابه ولواحقه .

ولما كان أيضاً ليس في معرفة ماهية الصحة والمرض كفاية في حفظ هذه وإزالة هذا ، انقسم هذان الجزءان أيضاً إلى جزأين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثاني كيف يبطل المرض .

ولما كانت الصحة أيضاً والمرض ليسا بينين بأنفسهما من أول الأمر ، احتيج أيضاً إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية ، وصار هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة .

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرار ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى : الجزء الأول : يذكر فيه أعضاء الانسان التي شوهدت بالחס ، البسيطة والمركبة .

والثاني : تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها
والثالث : المرض وأنواعه وأعراضه .

والرابع : العلامات الصحية والمرضية .

والخامس : الآلات وهي الأغذية والأدوية .

والسادس : الوجه في حفظ الصحة .
والسابع : الحيلة في إزالة المرض .
ونحن نغص في ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة ، إذ كانت هي القسمة الذاتية لها .

ثم أشار إلى الصناعات التي (تسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها فقال .
« إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التحريية ، ومنها صناعة التشريح .
« فأما العلم الطبيعي فانه تسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرص ولا سيما الأسباب القديمة ، كالأسطفسات (العاصر) وغيرها .

وأما صناعة الطب التحريية فانه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية ، فان الذي يدرك منها بالقياس نزر بالاضافة إلى ما يحتاج من ذلك ، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدته الطريقة التحريية .

وأما صناعة التشريح فاما تسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها ، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادئ المتسلمة في تلك الصناعة ، بل إن كان من حيث هو صاحب صناعة أخرى - وحدت تلك المبادئ في صاعته من حيث هي مشهورة ، وبخاصة في التي لا يتفق له فيها الوقوف على البنين في جميع أجزائها ، كتحربة الأدوية . فانه بالاضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من الصناعة استقصى بقراط العمر الانساني في قوله : العمر قصير ، وأما في الجزء القياسي منها فليس هنالك قصر .

وكذلك الأمر في زماننا هذا في كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح . إذ كانت هذه الصناعة قد دثرت .

ويسعي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب . إذ كان بدن الاسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطب . لكن يفرقان بأن هذا يطر في الصحة والمرص من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية ، ويطر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا ، ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاوله ، وحيث يمكن أن يوجد في المواد ، فان الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراض ليس يمكن أن تكتسب .
فاذا زاول الانسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد

تلك الكليات في المواد ، وذلك كالحال في الصنائع العملية التي تستعمل الروية .
وأرسطو يخص هذه من بين الصنائع العملية بالقوى ، ومن هنا يظهر أن ما قيل في
حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما أنه حد غير صحيح .
وذلك أنه أسقط من هذا الحد الفصل الذي به يتميز نظر صاحب هذا العلم من نظر
صاحب العلم الطبيعى ، وكذلك أيضاً لا يلتفت إلى ما يقولونه من الحال التي ليست
بصحة ولا مرض ، فانه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و(لا ضرره) وسط ، وإنما
يختلف بالأقل والأكثر ، وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما في جزء
غير الجزء الذي فيه الآخر ، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه الآخر ، وهذا بين مما قيل
في العلم النظري . . . »

أمراض الدماغ

« أكثر أمراض الأعضاء الباطنة التي تحتاج إلى الاستدلال عليها هي : إما أورام
وإما سوء مزاج مادي أو غير مادي .

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج - أعني الحار والبارد ، والرطب واليابس ،
ويستدل على واحد واحد منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ ،
مثل حرة الوجه وسخونة الملمس التي تدل على غلبة الدم ، وتحص سوء المزاج الحار أو
البارد أنها يتبعها الوجع المسمى صداعاً ، إلا أنه في المزاج الحار أحد .

وأما الرطوبة واليبوسة فليس يكون عنهما وجع ، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل
فقط ، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر الحواس ، وعلى اليبوسة
بأضداد هذه الأعراض .

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثاً فيه حدوثاً أولاً ، وربما كان من عسر
آخر . وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة ، ويستدل على ذلك بالصداع الذي يهيج بمعد
تهرع^(١) المعدة أو خلطها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها ، وبالجملته انه يزيد مرض
الدماغ بتزيد مرضها وينقص بنقصانه .

وربما كان بمشاركة العرقين السبائين كما يعتري في الصداع المسمى شقيقة ،
ويستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة .

وربما كان ذلك بمشاركة جميع البدن ، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد

(١) نهوع . نيباً . والمواع والمواعة : القد

صنفي الامتلاء .

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والباردة ، والاستدلال هنا على العضو الألم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به ، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط دهن ملازم ، وإنما قلنا ملازم فرقاً بينه وبين الاحتلاط الذي يكون بمشاركة عصب آخر كالذي يعرض من ورم الحجاب .

فأما كيف يستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك - فإن الذي يكون منها صفراويا يعرض لصاحبه حيالات ردية ويخيل إليه كأن زئيراً على ثيابه فهو يلتقطه ، ويصيههم سهر ، وإذا انتبهوا انتبهوا مذعورين . وأما الذي يكون عن الدم فإن السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط ، كما أن الذي يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق . وأما الذي يكون من السوداء فإن فساد الدهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء ، وأما الذي يكون عن البلغم فإنه يكون عنه تعطل في القوى النفسانية . . . »

بعض الأغذية

١ - الفواكه

« وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب .

التين - والتين في مزاجه حار رطب يئمل بالمعدة ويلين البطن ، وفيه حلاء بحسب ما فيه من اللبنة ، وأفضله أتمه نصحاً .

العنب - وأما العنب فإنه حار ، حرارته قليلة ، رطب باعتدال ، يخصب السدن بسرعة ، إلا أنه يكون عنه رياح في المصوم كلها ، بخلاف التين ، فإن الرياح المتولدة عنه إنما هي في المعدة والأمعاء .

وأما الزبيب فحار رطب ، منضج ، نافع للكبد ، وأما بيده فهو أضعف في أفعاله من الخمر ، وهو بالجملة ينوب منها .

التفاح - التفاح الحلو حار باعتدال ، رطب ، والحامض بارد يابس ، خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية ، وهو يقوي الدماغ بالشم ، وهذا كله بعطريته ، وهو مما يولد رياحاً غليظة في المصم الثاني والثالث ، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سبباً للسلس ، وذلك أنه يخرق الرياح المتولدة عنه شرايين الرئة . . . هكذا حكاه أبو مروان بن زهر ، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفخة .

الكمثرى - أما الذي لم يدرك منه نضج فبارد يابس ، وأما الذي أدرك فمعتدل أو مائل إلى البرد قليلاً لأنه مركب من حلاوة وحموضة ، وقبض أفعاله الثلاث قبض البطن ، وخاصته قطع العطش

السفرجل - أغلظ جوهرًا من الكمثرى وأكثر قبضاً ، ولذلك صار برده أكثر ، وخاصته أنه يشد النفس وينفع من الخفقان شمه كما ينفع الكمثرى وهو في ذلك أقوى .

الرمان - منه الحلو ومنه الحامض ، وكلاهما رطبان ، إلا أن الحلو أرطب وأحر ، ويكون منه نفخة يسيرة ، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد في المعدة .

الخوخ - بارد رطب يحدث أخلاطاً زحاجية ، خاصته أنه إذا شم نفع المعشي ، ينفع أكله من بخر المعدة ، وأما لب نواه فانه يجلو الوجه ودهنه ينفع من ثقل الصمم ، وعصارته تقتل الديدان .

المشمش - وأما المشمش فان مزاحه يقرب من مزاج الخوخ ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ .

العقير - هذا نوعان : أبيض وأسود ، وكلاهما إذا أدرك بارد رطب ، يكثر برد الصفراء ويرخي فم المعدة بعض إرخاء .

٢ - البقول والحبوب

الباقلي - إما أن يكون معتدلاً في الحر والبرد ، وإما أن يكون مائلاً إلى الحر قليلاً ، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه ويصسجه ، وهو كثير الرطوبة ، ولذلك يتولد عنه نفخ كثير ، وليس في الطبخ قوة على إذهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس ، وزعموا أن خاصته الاضرار بالفكر ، وأن من تمادى عليه لا يرى رؤيا صادقة .

الحمص - حار باعتدال ، رطب ذو نفخة أيضاً ، وأفعاله الثلاث أنه يزيد في المنى ويدر البول والطمث ويفتت الحصى الأسود منه ، والذي يؤكل منه رطباً يولد في المعدة والأمعاء فضولاً كثيرة ، والمقلو منه ومن الباقلي أقل نفخة ، إلا أنه أعسر هضماً ، اللهم إلا أن يخلخله الانقاع قبل ذلك ، وخاصته تحمير البشرة ، وذلك ضرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح ولذلك يعين على الباه .

العدس - بارد يابس ، يولد دماً أسود ، ويصير الدم الملتهب ، ولا سيما إذا طبخ

بالخل ، وأفعاله الثوالت أنه يقطع الباه ويولد ظلمة البصر ، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن .

الترمس - يابس أرضي مر ، فلذا نقع في الماء حتى تذهب مرارته كان غذاء طيباً ، وهو إذا استعمل مرأ قتل الأجنة وأخرج الحيات من الجوف ويدبر البول ويفتح أفواه البول .

الأرز - غليظ الجوهر ، قريب من الاعتدال في الحر والبرد ، يقطع الاسهال ، وهو غذاء لذيد إذا طبخ باللبن .

اللوبياء - إلى الحرارة ما هي ، والرطوبة ، تخصب البدن وتدر البول والطمث ، وتلين البطن وخاصة الأحمر منه ، وترى أحلاماً وتغزر الرأس .

الدخن - بارد يابس ، عاقل للبطن ، قليل الغذاء .

الذرة - باردة يابسة ، قليلة الغذاء .

الجلبان - بارد يجفف ، قليل الغذاء »

الرياضة

» الرياضة هي حركة الأعضاء إرادة ما .

وذلك (أولاً) للأعضاء التي شأنها أن تتحرك بهذه الحركة ، وهي جميع الأعضاء التي لها حركة إرادية .

(وثانياً) للأعضاء التي تجاور هذه ، وهي الأوردة وآلات الغذاء .

ولما كانت الرياضات هي حركات الأعضاء كان منها جزئي وكلّي ، وذلك أن منها ما هي رياضة لجميع البدن ، وهي الحركة الكلية لجميع الحيوان ، ومنها ما هي رياضة مخصوصة بعضو ما : مثل أن الصوت رياضة الرئة ، والقيام والقعود رياضة للصلب ، ولن يخفى على من كان عالماً بحركة الأعضاء أي رياضة تخص عضواً عضواً ، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء أنفسها .

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة ، وكل واحد من هذين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضاء بعضا ، وهو يوجد فيها السريعة والبطيئة .

وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محرك آخر يثبت في مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه ، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك ، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء ،

وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة ، كالذين يطفرون بالحراب .

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزية ، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطيب الأعضاء أنفسها ، وهي في هذا المعنى أفضل شيء تنمى به الحرارة ،

وهذه إذا استعملت بعد تمام الهضم نفعت هذه المنفعة التي ذكرنا ، وأما متى استعملت والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسها أن تهتذب الغذاء إليها غير منهضم .

وبالجملة فالقوة الهاضمة إنما يكمل فعلها بالسكون كما أن القوة الدافعة إنما يكمل فعلها بالحركة ، ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت ، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصباً أترجياً^(١) لا شديد الحمرة ، ومقداره في القوة هو أن يشتد البدن يعرق والنفس يتصاعد .

« وأما الرياضة القوية فانما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه ، فهي بذلك تضعف كما نرى ذلك في أصحاب المهن القوية .

وأما الضعيفة فانها لا تستفرغ كل ما يجب استفراغه ، فلذلك كانت زائدة في الأعضاء ومنية للأبدان .

وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة ، وأنها أشد من عدم الرياضة ، فذلك بين من حال المقصورين في السجون ، فانها تصفر وجوههم وتفسد سحنهم وتحل أفعالهم الطبيعية كلها ، وليس يظهر هذا في الانسان فقط ، بل وفي جميع الحيوانات المقصورة ، كالطيور في الأقفاص وغير ذلك . . . »

شرح أرجوزة الرئيس

وفيا يلي مثال من شرحه في الطب مقتبس من رسالته في التعقيب على أرجوزة ابن سينا ، وهو من كلامه في تدبير الطفل في بطن أمه وبعد ولادته :

الطفل يحفظ في بطن أمه كي لا تصيبه آفة في جسمه (كذا)
يريد أنه ينبغي أن تحفظ الأم كيلا تصيبها ضربة فينحل عضو من أعضاء الطفل .

والظئر أن تطعمه أو تسقيه فاختر له مدة سن التربية

(١) الأترج والأترج : ثمر من حس اللبمون ، ويقال له أيضا : الترنج

يقول : والظئر التي تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون حسنة المزاج من أجل لبنها ، إن كان يريد بالظئر المرضعة ، وإن كان يريد غير المرضعة فمعناه أن تكون عارفة بتدبير الأطفال ، أعني بتغذيتهم وإحمائهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل .

واحفظ على الحامل في معدتها

كي لا يرى الفساد في شهوتها ولما كان الحوامل يعرض لمن كثيراً انقلاب المعدة ، وذلك في أول حملهن ، ويعرض لمن شهوات غير طبيعية ، يقول : احفظ عليها في معدتها بأن تطعمها المقوية للمعدة القاطعة للشهوة الردية .

ويصلح الدم وينقى الفضل

ذاك الذي يكون منه الطفل

إن حاجها دم فلا تفصدها

بل بالبرود واللطاف اقصدها

يريد : واسقها ما يروق الدم ويصفيه ، وإن حاج بها الدم فلا تفصدها واستعمل عوض ذلك المبردات للدم والمنظفة له ، وإن أمر ذلك لأنه يخاف من الفصد أن يسقط الجنين .

تدبير الطفل في خاصته :

ادهنه بالقابض عند شده

حتى ترى صلابة في جلده

وحه تنظفه من أخلاطه

ووسط الشد على قهاطه

يقول : ادهنه بالآدهان القابضة عند شد قهاطه ، وحه بالماء الحار المعتدل الحرارة ، ولينظف من الأوساخ ، واجعل شد القهاط عليه متوسطاً . وجاليتوس يأمر بأن يسحق الملح ويذر على الأطفال حين يولدون .

ألزمه في يقظته الضياء

كما يرى النجوم والسماء

كثر له الألوان بالنهار

لكي تقويه على الابصار

هذه وصية في رياضة بصره وتقويته بالاستعمال ، وذلك أن كل عضو يقوى بالاستعمال ، وذلك أن يلزم في يقظته المواضع المضينة ، وأن يجعل بحيث يرى السماء والنجوم ، وأن يكثر له الألوان الملونة .

ناغيه بالأصوات في تعليم

كما تقويه على التكليم

هذه وصية باستعمال آلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم ، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة المتكلم كما يفعل الطير الذي يقبل تعليم الكلام .

وامنعه أن يفصد أو أن يسهلا

حتى يرى انفاعه قد اعتلا

وما اعترى من ورم أو حب

فلا تقابله له بجذب

يقول : والطفل لا ينبغي أن يفصد ولا أن يسهل ، وإن اقتضت ذلك طبيعة المرض ، حتى يتجاوز سن المنفعة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر . وأما قوله :

وما اعترى من ورم أو حب

فلا تقابله له بجذب

فلا أدري ماذا يريد بالجذب ، فإن كان يريد بالجذب تسهيل المادة إلى غير جهة العصورم ، وذلك بالفصد المضاد فهو منطوق في نفيه عن الفصد ، وإن كان يريد أنه لا ينبغي أن تجعل عليها الأدوية الجاذبة فهذه وصية تعم الأطفال وغيرهم من الأورام والحبوب ، ولعل الأطفال بذلك أحق لرطوبة أمزجتهم .

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا في ذكر أمزجة الأزمنة ، أي الفصول ، فقال :

أقول في الرمان بالتقدير

إذ لا سبيل فيه للتحرير

فللشاء قوة للبلغم

وللربيع هيجانه للدم

والمرة الصفراء للمصيف

والمرة السوداء للخريف

« لما تكلم في أصناف أمزجة الانسان أراد أن يتكلم في أصناف أمزجة الزمان .
فقوله : (فللشتاء قوة للبلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم ،
ولذلك البلغم يتولد فيه .

وقوله : (وللربيع هيجان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم ،
ولذلك الدم يكتنف فيه .

وقوله : (والمرة الصفراء للمصيف) يعني أنها تتولد فيه ، لأنها حارة يابسة كما أنه
حار يابس . (والمرة السوداء للخريف) يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة
السوداء ، ولذلك السوداء تتولد فيه .

وما قاله في الربيع من أنه حار رطب هو الحق ، خلافا لرأي جالينوس في كتاب
المزاج ، لأنه صرح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل ، أي الذي
توجد فيه الكيفيات على السواء .

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل
ضد الحياة ، التي سببها البرد واليبس . لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد
خلط من الأخلاط ، لا دم ولا غيره .

وبالجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شبيه بمزاجه كالدم . وجميع الكائنات التي
توجد في هذا الوقت فقد يجب ضرورة أن يكون حاراً رطباً ، ويكون معتدلاً ، لأنه
وسط بين الصيف والشتاء .

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأمزجة أربعة ، أعني
المركبة .

ولو وجد مزاج معتدل بمعنى أن الاسطقسات (العناصر) فيه متساوية لما وجد لهذا
المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول ، وكانت له صورة واحدة .

٤ - ابن رشد الفقيه

وابن رشد الفقيه ، كابن رشد الطبيب ، وابن رشد الفيلسوف ، محصل يحيط
بموضوعه ويستقصى الأكثر الأهم من أصوله وفروعه ، وقد كان على مذهب الامام

مالك كأكثر أهل المغرب ، ولكنه كان يتتبع المذاهب في المسائل الخلافية ، وله كتاب في الفقه سماه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يدل اسمه على منحاه في التأليف ، فانه نافع للمبتدئين المجتهدين وللمحصلين الموسعين ، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة وغيره كتاب المقدمات في الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد وهو خطأ يسهل التنبه إليه لمن ألقي نظرة على الكتابين ، إذ هما في موضوع واحد على نسق متقارب من التوسط بين الاسهاب والايجاز ومن المستبعد أن يشتغل مؤلف واحد بوضع كتابين في موضوع واحد على هذا المثال ، وقد ترجم المقرئ لابن رشد الجدي في كتاب « أزهار الرياض في أحجار عباس » وذكر « من نواليه كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة » وكان ابن رشد الحفيد يشير في « بداية المجتهد » إلى كتاب المقدمات فبقول كما « حكاها جدي رحمة الله عليه في المقدمات » فهو على التحقيق من مؤلفات الجدي لا من مؤلفات الحفيد .

ونحن نأفلون هنا كلامه في القضاء على سبيل المثال لاحاطته وندوينه ورأيه في مهاده عمله .

قال في كتاب « الأقضية » من « بداية المجتهد » :

« والنظر في هذا الباب فيمن يجوز قضاؤه ، وفيما يكون به أفضل ، فاما الصفات المشتركة في الجواز فإن يكون حراً مسلماً بالعماء ذكراً عاقلاً عدلاً .

وقد قيل في المذهب إن الفقه يوجب العزل ويمضي ما حكم به .

واختلفوا في كونه من أهل الاجتهاد ، فقال الشافعي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد ، ومثله حكى عبد الوهاب^(١) عن المذهب ، وقال أبو حنيفة : يجوز حكمه العامي . قال القاضي : وهو ظاهر ما حكاها جدي رحمه الله عليه في المقدمات عن المذهب ، لانه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة . وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة فقال الجمهور : هي شرط في صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضية في الأموال . قال الطبري : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الاطلاق في كل شيء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافياً في اشتراط الحرية ، فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى ، وقاسها أيضاً على العبد ، لنقصان حريتها ، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيهاً بحواز شهادتها في الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال : إن الأصل هو أن كل من ينأى منه الفصل

(١) عبد الوهاب بن علي بن نصر مؤلف النشرة ذهب مالك وسرخ المدونة . ولد بعداد وثوري بمصر (٢٢٢ هـ) هجرية (١١٣١ ميلادية) .

بين الناس فتحكمه جائز إلا ما خصصه الاحماع من الامامة الكبرى .

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه ، ولا خلاف في مذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشترطة في استمرار ولايته ، وليست شرطاً في جواز ولايته ، وذلك أن من صفات القاضي في المذهب ما هي شرط في الجواز فهذا إذا ولي عزل وفسح جميع ما حكم به ، ومنها ما هي شرط في الاستمرار وليست شرطاً في الجواز ، فهذا إذا ولي القضاء عزل ونفذ ما حكم به ، إلا أن يكون جوراً .

ومن هذا الجنس عندهم هذه الثلاث صفات .

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحداً ، والشافعي يميز أن يكون في المصر قاصيان اثنان إذا رسم لكل واحد منهما ما يحكم فيه ، وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يميز ، وإن شرط الاستقلال لكل واحد منهما فوجهان : الجواز والمنع . قال : وإذا تنازع الخصمان في اختيار أحدهما وجب أن يقتربا عنده .

وأما فضائل القضاء فكثيرة ، وقد ذكرها الناس في كتبهم ، وقد اختلفوا في الأمي : هل يجوز أن يكون قاضياً ؟ والأبين جوازه لكونه عليه الصلاة والسلام أمياً . وقال قوم لا يجوز ، وعن الشافعي القولان جميعاً ، لأنه يحتمل أن يكون ذلك حاصباً لموضع العجز ، ولا خلاف في جواز حكم الامام الأعظم ، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه ، لا خلاف أعرف فيه .

واختلفوا من هذا الباب في نفوذ حكم من رصيه المتداعيان ممن ليس بوال ، على الأحكام ، فقال مالك : يجوز ، وقال الشافعي في أحد قوليهِ : لا يجوز ، وقال أبو حنيفة : يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضي البلد .

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقاً لله أو حقاً للادميين ، وأنه نائب عن الامام الأعظم في هذا المعنى ، وأنه يعنف الأنكحة ويندم الأوصياء . وهل يقدم الأئمة في المساجد الجامعة ؟ فيه خلاف . وكذلك هل يستخلف ، فيه خلاف في المرض والسفر ، إلا أن يؤذن له .

وليس ينظر في الجباة ولا في غير ذلك من الولاة ، وينظر في التحجير على السفهاء عند من يرى التحجير عليهم .

ومن فروع هذا الباب : هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به وإن لم يكن في نفسه حلالاً ؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر الذي يعتريه لا يصلح

حراما ولا يحرم حلالا ، وذلك في الأموال خاصة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه به شيئا ، فإنما أقطع له قطعة من النار .

واختلفوا في حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذي يظن الحاكم أنه حق ، وليس بحق . إذ لا يحل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك . هل يحرم ذلك أم لا ؟ فقال الجمهور : الأموال والفروج في ذلك سواء ، لا يحل حكم الحاكم منها حراماً ولا يحرم حلالا . وذلك مثل أن يشهد شاهدا زور في امرأة أجنبية أمها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة ، فقال الجمهور : لا تحل ، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم . وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه : تحل له . فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم ، وشبهة الحنفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع ، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب ، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره ، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم ، وكذلك إن كانت هي الكاذبة ، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء ، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب .

والقضاء يكون بأربع : بالشهادة واليمين والنكول والاقرار ، أو بما تركب من هذه ، ففي هذا الباب أربعة فصول .

١ - أهم المراجع العربية

تهافت التهافت	مقدمة ابن خلدون
فصل المنال . . .	نفع الطيب
الكشف عن مناهج الأدلة . . .	المعجب في تلخيص أخبار العرب
بداية المجتهد ونهاية المفتصد	إخبار العلماء بأخبار الحكماء
تفسير ما بعد الطبيعة	وفيات الأعيان
تلخيص كتاب المقولات	جمهرة أنساب العرب
تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو	قصة حي بن يقظان
شرح أروحة الطب لاسي سينا	كتاب الأخلاق لأرسطو
الكليات	الحج . إلح

٢ - أهم المراجع الأجنبية

Renan : Averroès et l'Averroïsme
Maurice de Wulf : History of Medieval Philosophy
Joseph Maccabé : Splendour of Moorish Spain Legacy of Israel
William James : Principles of Psychology

